

UNIVERSITE DE POITIERS – U.F.R DE PHILOSOPHIE

**CENTRE DE RECHERCHE SUR HEGEL ET L'IDEALISME
ALLEMAND**



ESPRIT OBJECTIF ET ESPRIT ABSOLU CHEZ HEGEL

THESE

**Pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITE DE POITIERS**

**Discipline : Philosophie
Présentée et soutenue par**

BOUCOUNTA SEYE

Sous la direction de

Jean Louis Vieillard-Baron

Jean Louis Vieillard-BARON, professeur, Université de Poitiers

Jean Claude BOURDIN, professeur, Université de Poitiers

Claudie LAVAUD, professeur, Université de Bordeaux

Gilbert GERARD, professeur, Université de Louvain-La-Neuve, Belgique

André STANGUENNEC, professeur, Université de Nantes

Année 2007-2008

Sommaire

REMERCIEMENTS.....	5
INTRODUCTION GENERALE	10
PREMIERE PARTIE : ESPRIT OBJECTIF	19
<i>Chapitre I : Intelligibilité et nécessité dans le système</i>	<i>24</i>
<i>I-I : Genèse en vue de l'existence.....</i>	<i>27</i>
<i>I-II : L'Esprit au miroir de l'histoire : l'autobiographie de l'esprit au tournant du XIXe siècle</i>	<i>46</i>
<i>I-III : De l'agitation historique de l'Esprit à sa lucidité : Révolution et irruption de liberté .</i>	<i>60</i>
<i>Chapitre II : Des traverses de l'histoire au domaine intérieur de l'esprit : du droit abstrait à la Sittlichkeit ou les assises fondamentales de l'esprit</i>	<i>78</i>
<i>II-I : Vers la modernité de l'universel concret.....</i>	<i>79</i>
<i>II-II : Le cercle substantiel.....</i>	<i>100</i>
<i>II-III : La Société Civile</i>	<i>114</i>
<i>Chapitre III : L'architecture achevée de l'esprit objectif : l'Etat règne de la liberté au sommet de l'esprit objectif.....</i>	<i>123</i>
<i>III-I : connotation du dieu vivant et grammaire de l'Etat.....</i>	<i>124</i>
<i>III-II : Société et l'autorité politique.....</i>	<i>138</i>
<i>III-III : Liberté et puissance du négatif.....</i>	<i>149</i>
DEUXIEME PARTIE : LES INSTANCES PROPRES A L'ESPRIT DANS LE CYCLE ABSOLU	164
<i>Chapitre IV : L'art dans le régime hégélien</i>	<i>167</i>
<i>IV-I : L'esthétique et son histoire.....</i>	<i>168</i>
<i>IV-II : Finitude et infinitude dans l'art</i>	<i>179</i>
<i>IV-III : Historicité de l'art et son Aufhebung.....</i>	<i>189</i>
<i>Chapitre V : La religion et ses significations</i>	<i>200</i>
<i>V-I : Pourquoi la religion ?.....</i>	<i>201</i>

<i>V-II : Histoire philosophique des religions et leur signification dans la vie de l'esprit absolu</i>	216
<i>V-III : De la théologie négative à la théologie spéculative</i>	228
<i>Chapitre VI : Le Spéculatif ou réunion diachronique et synchronique : de alpha à oméga</i>	244
<i>VI-I : Causalité dialectique et sa fonction immanente</i>	245
<i>VI-II : De la vérité religieuse à la vérité philosophique</i>	256
<i>VI-III : La circularité réfléchie</i>	276
TROISIEME PARTIE : LE RAPPORT DIALECTIQUE ENTRE L'ESPRIT OBJECTIF ET L'ESPRIT ABSOLU	305
<i>Chapitre VII : L'esprit objectif : vérité effective du système et base de déploiement de l'esprit absolu</i>	312
<i>VII-I : Mondanéité de l'esprit dans l'esprit objectif</i>	313
<i>VII-II : Mondanéité de l'idée de la liberté</i>	324
<i>Chapitre VIII : L'esprit absolu : vérité dépassant les contradictions de l'esprit objectif</i>	337
<i>VIII-I : Contingence et contradictions irrésolues de l'esprit objectif</i>	338
<i>VIII-II : Structure monoclinale de l'esprit objectif et de l'esprit absolu</i>	350
<i>VIII-III : Subordination stricte de l'esprit objectif à la liberté parfaite</i>	361
<i>VIII-IV : L'esprit absolu : « mondanisation » et dépassement de l'esprit objectif</i>	373
<i>Chapitre IX : L'indépassabilité de Hegel</i>	390
<i>IX-I : Hegel à la lumière de l'époque contemporaine</i>	391
<i>IX-II : Limites de la pensée hégélienne et intemporalité des forces du dynamisme absolu du réel : raison, souffrance, contradiction et tragédie</i>	406
<i>IX-III : Processus épistémologique et Eschatologie dans la pensée de Hegel : l'homme, histoire et Dieu à venir</i>	421
<i>IX-III-1 : Processus épistémologique au niveau anthropologique</i>	421
<i>IX-III-2 : Processus épistémologique au niveau historique</i>	426
<i>IX-III-3 : Problème de la transparence à propos du Dieu hégélien et Eschatologie ou Dieu à venir</i>	432

CONCLUSION.....	440
BIBLIOGRAPHIE GENERALE.....	453

REMERCIEMENTS

D'abord, je remercie le bon Dieu de m'avoir donné âme et corps, et surtout la force de supporter la douleur, la privation et le déchirement bénéfique qui ont accompagné l'élaboration de ce travail. Ensuite, je remercie ma Mère Khady SENE : je te dis mention spéciale toi qui, près ou loin, a tout le temps oublié tes intérêts au profit des miens. Je ne sais pas quoi te dire, mais t'es mon trésor.

Mes remerciements s'adressent aussi à l'Université de Poitiers, notamment au Centre de Recherche sur Hegel et l'Idéalisme Allemand (C.R.H.I.A) dont je suis un produit. A mes Professeurs, Mr Jean Louis Vieillard-BARON- mon directeur de thèse dont la générosité intellectuelle est inégalée-, à Mr Jean Claude Bourdin- vous qui avez déclenché au téléphone mon engagement à bénéficier d'une allocation de recherche qui m'a permis d'avoir les moyens matériels pour réussir ce travail- : je vous dis un Grand Merci, car « notre connaissance doit devenir reconnaissance », et à Madame Chantal Vincelot de sa disponibilité à m'aider de constance dans la documentation.

Aux membres du Jury en l'occurrence Madame la professeur Claudie Lavaud, Mr. Le professeur Gilbert Gérard, et Mr. Le professeur Stanguennec- d'avoir accepté de participer à la soutenance.

A Clédore FALL de m'avoir aidé dans la traduction.

A Christine Mettouchi de son courage dans la correction du texte.

A Laïla SALL de ton soutien renouvelé dans la rédaction.

A El Hadji Seck SEYE et toute la famille SEYE ; je ne peux pas vous citer tous, mais je reconnais tous votre apport dans ma réussite.

A ma Djeynaba COLY : je reconnais la sincérité de ton amour.

A mes amis de Poitiers qui m'ont soutenu durant les moments les plus difficiles.

Enfin, à tous ceux et celles qui, d'une manière ou d'une autre, ont participé à son devenir, car le résultat n'est rien sans son devenir.

LISTE DES ABREVIATIONS DE QUELQUES OUVRAGES

A. Œuvres de HEGEL

1. Editions allemandes

a. Œuvres complètes

W, suivi de la mention du tome : G.W.F. Hegel *Werke in Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main.

GW, suivie de la mention du tome : G.W.F. Hegel. *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner Verlag.

b. Œuvres séparées.

B, suivi de la mention du tome : *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner Verlag (Bände I-IV, 1952-1960).

Enz. 1812 : *Philosophische Enzyklopädie*. Nürnberg 1812/13, hrsg. von Udo Rameil, Hamburg, Meiner Verlag, 2002.

Enz. 1817 : *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grotzsch, Hamburg, Meiner Verlag, 2000.

VGP : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 1 : Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke, Hamburg, Meiner Verlag, 1994.

GPR : *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner Verlag, 1955.

JS1 : *Jenaer Systementwürfe, Band I*, hrsg. von K. Düsing und H. Kimmerle, Hamburg, Meiner Verlag, 1986.

JS2 : *Jenaer Systementwürfe, Band II*, hrsg. von R.-P. Hortsman und J. H. Trede, Hamburg, Meiner Verlag, 1971.

JS3 : *Jenaer Systementwürfe, Band III*, hrsg. von R.-P. Hortsman und J. H. Trede, Hamburg, Meiner Verlag, 1987.

SS : *System der Sittlichkeit*, hrsg. G. Lasson, Hamburg, Meiner Verlag, 1967.

VG : *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band I : Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner Verlag, 1955.

VLI1831 : *Vorlesungen über die Logik. Berlin 1831*, hrsg. von Udo Rameil und Hans Christian Lucas, Hamburg, Meiner Verlag, 2001.

VLM1817 : *Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Heidelberg 1817*, hrsg. von Karen Gloy, Hamburg, Meiner Verlag, 1992.

VNS1817 : *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18*, hrsg. von C. Becker u.a., Hamburg, Meiner Verlag, 1983.

VPG1827 : *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828*, hrsg. von F. Hespe und B. Tuschling, Hamburg, Meiner Verlag, 1994.

VPR, suivie de la mention du tome : *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg, Meiner Verlag, 1993, 1994, 1995.

VRP, suivie de la mention du tome : *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831*, hrsg. von K.-H. Ilting, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1973-1974.

VPRecht1819 : *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts 1819-1820*, hrsg. von E. Angehrn, M. Bondelli und H.N. Seelmann, Hamburg, Meiner Verlag, 2000.
WL I 1812 : *Wissenschaft der Logik : Das Sein (1812)*, hrsg. von H.-J. Gawoll, Hamburg, Meiner Verlag, 1986.

2. Traductions françaises.

Cor. : *Correspondance, suivie de la mention du tome.*
DFS : *Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling.*
DN : *Des Manières de traiter scientifiquement du droit naturel.*
DN&SE : *Leçons sur le droit naturel et la science de l'Etat (1817-1818).*
Enc. : *Encyclopédie des sciences philosophiques. Suivie de la mention de l'édition (1817, 1827, 1830) et du tome (SL : tome I, Science de la logique ; PN : tome II, Philosophie de la nature ; PE : tome III, Philosophie de l'esprit).*
ECD : *L'Esprit du christianisme et son destin.*
ECP : *L'Essence de la critique philosophique.*
EH : *Les écrits de Hamann.*
EP : *Ecrits politiques.*
ER : *Ecrits sur la religion (1822-1829).*
Esth. : *Cours d'esthétique. Suivie de la mention et du tome.*
FB : *Fragments de la période de Berne.*
FS : *Foi et Savoir.*
FT : *Fragment de Tübingen.*
Intro. LHP : *Introduction aux leçons sur l'histoire de la philosophie.*
Intro. Phéno. : *Introduction à la Phénoménologie de l'esprit.*
IR : *L'Ironie romantique.*
LHP : *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Suivies de la mention du tome.*
LM 1804-1805 : *Logique et Métaphysique d'Iéna 1804-1805.*
LPHM : *Leçons sur la philosophie de l'histoire mondiale.*
LPR : *Leçons sur la philosophie de la religion. Suivies de la mention du tome.*
NF : *Notes et fragments. Iéna, 1803-1806.*
PS 1803 : *Le premier système : la philosophie de l'esprit 1803-1804.*
PE 1805 : *La philosophie de l'esprit 1805-1806.*
Phéno. : *Phénoménologie de l'esprit.*
PRC : *La positivité de la religion chrétienne.*
Préface Phéno. : *Préface à la Phénoménologie de l'esprit.*
PP : *Propédeutique philosophique.*
PPD : *Principes de la philosophie du droit. Suivis de la traduction de J.-L. Vieillard-Baron.*
PrEc : *Premiers Ecrits. Francfort, 1797-1800.*
RH : *Raison dans l'histoire.*
SC : *Comment le sens commun comprend la philosophie.*
Scept : *La relation du scepticisme avec la philosophie.*
SL : *Science de la logique. Suivie de la mention du tome (SL I : Doctrine de l'être ; SL II : Doctrine de l'essence ; SL III : Doctrine du concept.*
SVE : *Système de la vie éthique.*
TP : *Textes pédagogiques.*
LP : *Leçons sur Platon*
LPED : *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*

B. Œuvres d'autres auteurs

RR : *Raison et Révolution d'Herbert Marcuse*

SST : *Système et Structures théologiques*

GSPhéno : *Genèse et Structure de la Phénoménologie*

HIA : *Hegel et l'idéalisme allemand*

FHDH : *Fin de l'histoire et le dernier homme*

TSIA : *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*

HPP : *Hegel penseur du politique*

CFJ : *Critique de la faculté de juger*

CRP : *Critique de la raison pure*

PIA : *Platon et l'idéalisme allemand*

V. COUSIN

« Tout ne m’y était pas entièrement intelligible, et ce que j’en saisisais me donnait un ardent désir d’en connaître davantage. Ainsi se forma notre amitié » (Cité, in G. Jarczyk, P.J. Labarrière, *De Kojève à Hegel*, p. 19)

INTRODUCTION GENERALE

Hegel fascine*¹ encore, conquiert les esprits. Cette expression de P.-J. Labarrière a déterminé nos premiers pas dans l'univers hégélien. En effet, c'est bien évidemment un effet de fascination. Cela nous a conduit à débiter par l'amour, c'est-à-dire nous helléniser notamment, quand on sait que selon une tradition d'Héraclide du Pont, Pythagore aurait appelé philosophes ceux qui, conscients de leurs défauts, ne pouvaient s'attribuer la sagesse, mais l'aimaient, la désiraient et tendaient vers elle. Donc l'amour est la catégorie principielle, et de la liaison, et de la connaissance. Mais, devenant familier avec notre amant, l'exigence de connaissance se formule, et les événements ont pris une autre tournure : la découverte de la dialectique du positif et du négatif résultant de la curiosité de sonder le « domaine privé » et les catégories de sa pensée. Voilà, ce qui détermine le commencement de notre périple de découverte scientifique.

Ainsi, notre engagement ici présent revient à vouloir explorer ce « passé philosophique hégélien » dans le savoir. En effet, deux choses s'imposent de fait devant nous en ce qui concerne la tâche d'explorateur du passé philosophique, et peuvent se résumer ainsi : la trahison et la démarcation. Trahison, parce que philosopher sur l'œuvre d'un auteur demande de déceler le sens obvie de ses thèses, et ceci est bien le propre du commentateur dont l'audace va dans ce sens. En effet, quand on sait que commenter revient à analyser et déceler dans le détail le sens de ce que l'auteur a voulu dire, on est plus ou moins infidèle. Ensuite démarcation, car devant l'impuissance où nous nous trouvons de donner avec exactitude les intentions et motivations secrètes de l'auteur, nous apposons nos propres perspectives, et du coup nous nous éloignons de lui même si, initialement, notre dessein n'est pas cela. Tel est notre rapport de proximité et à la fois d'éloignement dans l'étude qui est ici la nôtre.

L'évolution de l'esprit dans ses atermoiements avec sa richesse et sa pauvreté alternées dans ce dix neuvième siècle allemand, nous porte en chasseur de sens dont la connotation souffre d'une inflation sémantique inhérente aux différentes phases de l'histoire de cette époque. Parmi ces dernières, notre choix qui se veut être un voyage spirituel et rationnel dans la fin de l'époque classique et début de l'époque moderne, nous conduit aux riches exploits de l'humanité qui ont, depuis lors, marqué toutes les générations, du moins dans les domaines philosophique, social et politique. C'est pour cette raison que ces pages

¹ Hegel fascine encore: on peut le lire effectivement dans ces éloges de P.-J. Labarrière « Il n'est nul mouvement de quelque importance qui ne se soit un jour, directement ou indirectement, situé, jugé, défini par rapport à cette entreprise majeure que représente, dans l'histoire de la pensée, l'hégélianisme » *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 10

des philosophes, hommes d'affaires du génie de l'humanité, restent stimulantes, à savourer dans l'éternité et à ré exploiter pour chaque génération, car elles constituent les assises de la société moderne et contemporaine.

En effet, période trouble, incandescente avec des facettes pluriformes issues de différents auteurs et acteurs qui s'engageaient à vouloir s'approprier la richesse historique, l'Allemagne du 18^{ème} siècle finissant et du 19^{ème} siècle commençant fut un véritable lever de soleil grâce, entre autres, à la Révolution Française dont l'importance a couvert l'actualité de cette époque tant sur le plan politique, social que philosophique. Dans le règne des idées, il va de soi que l'effort téléologique de tous les penseurs, notamment ceux de cette époque, fut de canaliser le dynamisme de la raison qui fut à la mode. La raison comme « boîte à outils » ne date pas d'aujourd'hui étant donné que chaque ténor de tous les temps en a donné une certaine approximation comme l'arme décisive tant au niveau socio- politique que philosophique. Cependant le savoir et l'accompagner dans son effectivité, lui vouer fidélité dans les périodes de risque et de trouble, n'a pas été l'apanage de n'importe qui. Selon les penseurs de l'Antiquité grec tel Anaxagore, l'intelligence présidait comme le gouverneur suprême tant du point de vue microcosmique que macrocosmique. Seulement une telle vision intuitive n'a fait que frôler l'objectivité que devrait avoir cette vérité. La raison continue sa marche à travers l'histoire consciemment et inconsciemment avec ses déviations, réussites et échecs. Le malheur de la conscience historique fut alors d'attribuer cet instrument aux forces aveugles de la nature ou aux forces surnaturelles. Il fallait attendre le 19^{ème} siècle, période de révolution sans précédent- avec l'influence des Lumières et de la Révolution Française- qui a baptisé la raison en lui donnant alors la figure et le nom immuable qui allait le faire triompher dans son in situ à travers l'ensemble des rouages fonctionnels assurant la progression créatrice des sociétés. Hegel plus que tout autre, faut-il le reconnaître, fut ce « griot » qu'elle n'avait pas encore rencontré. N'aurait- il pas raison de dire que Napoléon est l' « âme du monde »*², lui qui a répondu aux besoins de son époque en personnifiant « *la tâche universelle de l'époque, à savoir consolider et préserver la nouvelle forme de société adhérent au principe de Raison* »*³. Donc le 19^{ème} siècle fut une époque d'une richesse telle que notre plume s'avère impuissante à en faire la re-contextualisation de toutes les idées de génie qui l'accompagnèrent tant poétique,

² Hegel dit de son héros : « C'est un sentiment prodigieux de voir un tel individu qui, concentré sur un point, assis sur un cheval, s'étend sur le monde et le domine (...). Comme je le fis autrefois tous font maintenant des vœux de succès pour l'armée française, ce qui ne peut lui manquer, étant donné l'incroyable différence de son chef et de ses soldats d'avec ses ennemis » *Lettre à Niethammer, 13 Octobre 1806, Cor. I, p. 114- 115*

³ Herbert Marcuse, *RR : Hegel et la Naissance de la théorie sociale*, p.213

romantique, littéraire, artistique que philosophique. Le paganisme fut dénoncé, l'homme peut maintenant compter sur ses propres forces en abolissant le rapport d'extériorité illusoire qui l'écartait depuis des siècles et qui se plaçait comme un lourd fardeau ne cessant d'alimenter ses peurs. Le slogan est de Hegel et point n'est besoin de voir la chose autrement car on reconnaît grâce à l'action de Napoléon qui, au sortir de cette révolution établit les institutions issues de 1789, modèles d'admiration et de convoitise dans la société contemporaine. Alors, nous convenons à travers ce qui est une première dans l'histoire de l'humanité que « le réel est effectif »⁴. Autrement dit l'homme arrive à sa vraie libération ici comme le témoigne le maître d'Iéna :

La pensée, le concept du droit se fit tout d'un coup valoir et le vieil édifice d'iniquité ne put lui résister. Dans la pensée du droit, on construisit donc alors une constitution, tout devant désormais reposer sur cette base. Depuis que le soleil se trouve au firmament et que les planètes tournent autour de lui, on n'avait pas vu l'homme se placer la tête en bas, c'est-à-dire se fonder sur l'idée et construire d'après elle la réalité. Anaxagore avait dit le premier que le *Noûs* gouverne le monde ; mais c'est maintenant seulement que l'homme est parvenu à reconnaître que la pensée doit régir la réalité spirituelle. C'était donc là un superbe lever de soleil. Tous les êtres pensants ont célébré cette époque. Une émotion sublime a régné en ce temps-là, l'enthousiasme de l'esprit a fait frissonner le monde, comme si à ce moment seulement on en était arrivé à la véritable réconciliation du divin avec le monde.⁵

Un tel aveu, à la dimension d'un risque majeur, est du maître d'Iéna qui a consacré une phénoménologie à cette époque, ouvrage qui a vu sa publication au moment où la bataille d'Iéna scelle le destin de la Prusse et place l'héritière de la Révolution Française aux débris de l'ancien empire germanique. Fidèle au rythme de la cadence du concept, dans l'histoire, voilà ce sur quoi nos ambitions vont se tourner pour cerner dans la croix du présent le degré de la liberté et de la raison. Nous nous engageons donc à revivifier ce passé

⁴ Selon J.-L. Vieillard-Baron, l'effectivité du réel et du rationnel, comme identité du réel et du rationnel, ne vise pas toute empiricité. Selon J.- L. Vieillard-Baron, « On a voulu voir dans cette identité la renonciation du philosophe à être le défenseur de la justice contre les multiples iniquités qui se réalisent dans l'histoire. On a cru aussi que Hegel affectait la réalité empirique immédiate d'une rationalité immanente et totale. Or, Hegel utilise un concept logique du réel, qui ne désigne ni l'immédiateté sensible, ni le phénomène empirique ; le mot *wirklich* signifie « effectif », « effectivement réel », et ne désigne pas ce que l'on constate dans l'expérience, mais ce qui vient à l'existence à partir de son intériorité essentielle ; en se manifestant, l'essence devient réalité effective. Ainsi, par analyse de l'effectivité, on ne peut manquer de trouver sa rationalité. Bien des choses existent qui ne sont pas effectivement réelles ; ainsi, tout ce qui, dans la vie d'un peuple ou d'un homme, relève de la pure contingence n'est pas effectivement réel. Ainsi l'alternance de la guerre et de la paix, relevant de la volonté arbitraire des princes, n'a pas de réalité effective ; car elle ne fait pas sens pour le philosophe, pas plus que la façon dont les nourrices emmaillotent les bébés », *PPD*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, *Introduction*, pp. 19-20

⁵ G.W.F. Hegel, *LHP*, Vrin, 1963, p.340

et montrer comment dans sa dimension philosophique nous restons tributaire de lui sur le plan des idées, entre autres. D'ailleurs, la complexité de notre époque avec la force des catastrophes naturelles combinées aux incivilités accrues, à la montée du terrorisme, ainsi qu'à la loi du talion que s'arrogent certaines superpuissances en vue d'un processus de démocratisation forcée qu'ils jugent nécessaire pour le bien être des sociétés internationales, nous invitent plus que jamais à fouiller dans l'arsenal hégélien pour trouver les outils nécessaires devant éclairer davantage la vie dans le cycle de l'Esprit objectif et dans l'Esprit absolu (fleurissement de la liberté véritable) qui est l'objet véritable de ce présent travail.

Si, selon Hegel, c'est avec le christianisme sous sa vérité protestante et la Révolution Française que l'esprit arrive à sa maturité, à son vrai sens, cela va de soi que l'Occident germano- chrétien est le lieu natal de sa libération. Des millénaires de servitude et d'absence de liberté marquaient son histoire jusqu'ici où l'homme manquait de confiance en soi. La croyance aux forces irrationnelles l'aveuglaient et le traumatisaient, l'empêchant ainsi d'être son propre législateur. Ces étapes brumeuses ne pouvaient échapper à la force de l'esprit obéissant à sa loi de progression vers le réveil de soi. Devrons-nous alors converger vers ce point tangentiel, cette vérité triomphante, et considérer tous les autres moments historiques antérieurs à la Révolution Française comme des « abstractions nécessaires »⁶ mais subsumées dans ce moment où les assises du droit et de la liberté voient leur émergences et constituent aujourd'hui le socle sur lequel reposent nos institutions ? Le ton affirmatif semble être le principe de non contradiction avec le dire hégélien. Alors tout ce que l'esprit acquiert jusque là, malgré sa richesse et sa teneur profonde, se fige non seulement dans l'isolement mais aussi dans la caducité à l'orée du triomphe de l'ère germanique. Il serait faux de voir ici une complicité implicite à vouloir faire l'éloge du monde germanique. Seulement, c'est ainsi que cela devrait être, cet événement aurait pu se passer ailleurs dans le reste du monde. Nous ne sommes donc pas jaloux. De transition en transition, l'esprit doit oublier ces balbutiements et retenir ce qui est essentiel, à savoir le dire, le faire, la raison universelle qui seule peut canaliser l'humanité. C'est ce que semble suggérer le *chapitre VI de la Phénoménologie de l'esprit*

Toutes les figures antérieures de la conscience sont des abstractions de l'esprit. Elles sont du fait que l'esprit s'analyse, distingue ses propres moments et s'attarde aux moments singuliers. Cette action d'isoler de tels

⁶ Se reporter au Chapitre VI de la *Phéno* où les abstractions de l'esprit que symbolisent les moments antérieurs de la conscience ne signifient pas un rien, mais plutôt insuffisants en eux-mêmes. Les moments empiriques, comme philosophiques, de l'histoire que nous étudions dans la première partie de notre travail, à titre introductif, seront vus et maintenus dans cette vérité

moments présuppose l'esprit et subsiste en lui ; ou elle existe seulement dans l'esprit qui est l'existence. Ces moments ainsi isolés semblent bien être comme tels, mais leur progression et leur retour dans leur fondement réel et leur essence révèlent qu'ils sont seulement des moments ou des grandeurs évanouissantes, et cette essence est justement ce mouvement et cette résolution de tels moments.⁷

Ce qui peut signifier, en effet, que la fin ainsi que la visée de l'esprit est une évolution dialectico- historique, de dépassement et d'auto- approfondissement de soi vers le règne de la liberté qui mesure sa grandeur et sa puissance. L'histoire nous semble donner un coup de force significatif à cet égard d'autant plus que toutes les formes primaires de l'actualisation graduelle de l'esprit, qu'elles soient de l'ère paléolithique ou du monde grec, sont renvoyées au ciel brumeux qui n'est qu'une fausse apparence de sa vérité devenue et comprise dans son universalité effective. Ce que le présent nous enseigne, c'est la réalité du concept telle qu'elle est au stade de son développement, c'est-à-dire devant désormais obéir aux normes de Raison et de Liberté. Nous ne pouvons pas être indifférents à l'égard des ces fruits exquis qui sont tombés de son arbre majestueux, à savoir la déclaration universelle des droits de l'homme qui n'est pas seulement l'apanage des peuples particuliers dans lesquels elle a vu le jour. C'est donc un héritage de taille dont l'originalité reste à jamais reconnue par l'humanité.

Auparavant il sera d'abord nécessaire de voir l'aspect débiteur et créateur de ce moment de la Révolution Française ainsi que les Lumières qui l'accompagnèrent dans son actualisation. Autrement dit, quelle fut l'influence de l'héritage historique étant donné qu'une pensée ne se forge pas ex-nihilo, sinon par l'entrelacement, ne serait-ce que partiel, des voix historiques qui ont déblayé et débroussaillé le vaste champ de l'histoire de la philosophie.

Dans quel sens devons- nous revisiter sans cesse des concepts de dialectique, de raison, de négativité, de « *Aufhebung* »^{*8}, pour ne citer que ceux- là provisoirement, pour

⁷ G.W.F. Hegel, *Phéno*, Chap. VI, trad. Hyppolite, tome 2, p.11

⁸ Selon Bourgeois, « L'*Aufhebung* désigne plutôt la négation en tant qu'elle pose, la suppression en tant qu'elle conserve. Ce qui est nié en peut l'être qu'en tant qu'il est déjà en lui-même nié, limité, déterminé, ce qui l'empêche d'être par lui-même, par lui seul. Cette auto-négation originaire est son caractère dialectique : A est non-A, soit B. Mais B étant lui-même non-B, soit A, ce qui est, c'est l'identité, spéculative, des deux opposés, ou leur totalité, soit C qui identifie A, parce qu'il est A=B, et B, parce qu'il est B=A, un A et un B qui demeurent tous deux dans cette totalité, mais avec un contenu changé et un statut modifié. Leur négation comme êtres prétendus les conserve comme des déterminations idéales ou des moments de leur tout, nouveau, qui, seul, peut être. Ainsi l'être, qui se révèle identique au néant, et le néant, qui se révèle identique à l'être, deviennent, mais comme disparaître et naître, les moments précisément du devenir, leur tout. » Ainsi, Bourgeois conclut : « Il apparaît que tout ce qui n'est pas un tout et, finalement, le Tout, est passible d'une *Aufhebung* qui l'irréalise et l'idéalise en un moment de ce qui seul est, le Tout. C'est là ce qui donne son sens

voir leur fonction classique et leur corrélation avec le présent qui demeure la vérité actuelle de l'engagement du philosophe ?

Devrons- nous nous lamenter sempiternellement des vérités historiques que « la raison achève de peindre dans sa grisaille », ou devons- nous les inscrire dans la caducité et suivre le rythme actuel du concept en ayant affaire qu'au présent avec ses vérités qui lui sont inhérentes ?

Le présent avec la conscience de toute la cohorte de difficultés et de problèmes qui lui sont propres, ne demande-t-il pas la résolution ferme de converger les regards vers l'actuel et abandonner la caducité historique sans effet significatif ?

Quelle est la vérité historique, qui est l'auteur principal et qui sont les acteurs comme instruments de son actualisation ?

L'Etat est- il toujours le dieu vivant ou agonisant vu la vivacité des soulèvements et contestations de sa crédibilité à travers les événements actuels qui traversent notre époque ?

Etant le carrefour dont la lecture critique, se liguant en une droite et une gauche, décèle une fièvre symptomatique donnant finalement la présence implicite de deux virus celui de l'athéisme (matérialisme feuerbachien) et l'existentialisme kierkegaardien, comment percer le « mystère » de l'hégélianisme : Hegel a-t-il tenu un langage universel et un philosophe toujours actuel ?

Aujourd'hui, quel accueil le philosophe donne à l'ordre existant, entre l'inter- action des citoyens à l'intérieur de l'ordre social, entre l'Etat et la société, et enfin entre le pouvoir temporel et le religieux ?

Dans quel sens Hegel nous permet- il de comprendre et de méditer la vérité nue de la configuration géopolitique des relations internationales ?

Quel est l'accueil de Hegel face à l'émergence des mouvements sociaux, à l'hostilité de l'homme moderne qui ne cesse de créer un mur d'indifférence, d'orgueil et de violence face autrui ? Quelle est la connotation de l'amour ?

Etat, divin sur terre, est- il synonyme d'athéisme longtemps reproché à Hegel, notamment de la part des théologiens et des formes de piété moderne : dans quel sens faut-il le comprendre ?

à l'idéalisme hégélien. Cette négation du déterminé ou du quelque chose n'est pas une négation extérieure, arbitraire, mais une auto-négation, une négation immanente, et par là nécessaire, de ce qui est nié, en tant que le déterminé, différencié ou opposé n'est ce qu'il est que par son lien à un Autre qu'il exclut en se condamnant lui-même alors au non-être. Cependant, le déterminé est son auto-négation, il ne l'a pas. Le Tout, lui, qui n'a rapport qu'à lui-même, n'a un contenu, l'ensemble des déterminations, qu'en tant qu'il se détermine ou se nie, sacrifice de soi qui vérifie bien plutôt son être qu'il ne le résout, et le fait échapper à toute *Aufhebung* parce qu'il en est le sujet absolu. » *Le Vocabulaire de Hegel*, pp.13-14

Ces différentes interrogations, aussi fragmentaires qu'elles soient, peuvent nous permettre d'opérer une approche dialectique entre l'esprit objectif et l'esprit absolu. Chercher dans la pensée hégélienne, elle qui a su mieux désigner du doigt le rôle divin de la raison, peut nous permettre de trouver les instruments adéquats pour percer les mystères de notre époque et délier probablement les énigmes fallacieuses.

Ainsi, l'histoire, comme nous l'avons déjà évoquée, constitue le grand conservatoire de toutes les œuvres « grises » ou « vertes » que la raison achève d'écrire dans son agenda. Alors comme déjà là, c'est-à-dire découvertes déposées et immobiles, la curiosité doit se pencher sur ce qui est le substratum de leur existence ou mode d'être. L'ontologie hégélienne -l'onto-logique- est la base incontournable pour comprendre le système dans son ensemble. Elle est une pénétration immanente des déterminations, en l'occurrence de toutes les parties du système. Toutefois, interpréter Hegel en recourant à la diversité des textes, plus difficiles quand il s'agit de ceux qui ont été publiés par ses disciples et auditeurs, pose énormément de problèmes. Dans ceux-ci on peut noter les *Additions à la Philosophie du Droit* que les éditeurs des œuvres complètes ont tirées de ses cours, les *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, les *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, les *Cours sur l'Esthétique*, *Les Leçons sur la Philosophie de la religion*, etc. Pour ne pas s'égarer sur des pistes qui souvent posent des difficultés de fréquentation, nous allons emprunter le chemin le plus sûr tracé par Hegel lui-même. Ce faisant, on conviendra sans ambages avec Weil pour qui « *Seul peut faire autorité un texte que l'auteur a fixé lui-même, après mûre réflexion et après avoir pesé ses termes tout autrement que ne le fera le meilleur orateur s'il parle librement (comme c'était l'habitude de Hegel)* »⁹

Dès lors, l'on ne doute pas de la précision ou de la rigueur des œuvres posthumes, voire de la fiabilité de leur contenu, de leur enseignement doctrinal, mais par souci de prudence et pour les raisons évoquées ci-dessus, on privilégie les écrits publiés de la main de l'auteur. Cette réserve ne signifie aucunement un évitement de certains détails brûlants voire polémiques que comportent certains textes, mais vu qu'il est de coutume en notre temps de voir le triomphe de la passion aveugle sur le savoir, nous allons donner plus d'importance aux textes publiés par Hegel lui-même. Et, toujours fidèle aux sérieuses considérations de Weil, on s'aperçoit que « *Hegel n'a pas besoin de défenseurs : si sa théorie est juste, la réalité même se chargera de la justifier. Quant à vouloir la rendre « accessible », cela, non plus, n'aurait pas grand sens : on ne vulgarise pas un livre*

⁹ Weil, *Hegel et l'Etat*, note 1, p.8

scientifique ; on peut en faciliter la lecture au moyen d'un commentaire suivi et détaillé (ce dont il ne saurait être question ici), on n'en traduira pas le texte dans un langage plus « clair » et plus succinct. »¹⁰.

Par ailleurs, comment lire et comprendre Hegel aussi si le « non voir partout présent dans le système échappe au voir du lecteur » ? Pour Weil, « *Hegel n'est pas un auteur facile. Ce n'est, certes, pas qu'il manque de précision et de clarté ; mais la précision et la clarté en matière de philosophie ont l'inconvénient de nuire à l'élégance du style et à la facilité de la lecture. Hegel est clair, non bien que, mais parce qu'il exige de son lecteur un grand effort de collaboration* »¹¹. Si Diderot condamne la vile pantomime pour le philosophe, l'apprenti philosophe en devenir, en quête de la sagesse ou du savoir, ne peut être épargné par la danse mimique pour se convaincre dans une certaine mesure que « qui se ressemble s'assemble ». Le compromis vient donc gagner nécessairement du terrain chez le postulant ou le désireux de science que nous sommes. Cela ne veut pas dire qu'il faille tout accepter, mais vivre à la proximité, au voisinage de sa démarche et s'armer de patience avant de se prononcer hâtivement sur les thèses de l'auteur. Ce préalable est celui du cryptage pour cerner le sens latent et le sens obvie du discours. En bon pédagogue, Gérard Lebrun nous donne (dans *La Patience du concept : Essai sur le discours hégélien*) les outils adéquats pour préparer cette entrée en matière.

Le religieux fait son travail de guêpe, le politique écrit ses pages où l'on peut déchiffrer plusieurs choses*¹², alors la philosophie se contente de résumer ce mouvement du concept en relevant les aspects irrationnels aussi bien que le rationnel qui, même sévèrement bousculé, maintient toujours le cap et continue à triompher. L'irrationnel, la pensée d'entendement a son sens d'être, et participe de l'actualisation de la raison, mais n'est pas l'effectif, le rationnellement compris. Cependant comment apprendre dans une analyse d'ensemble ce dire philosophique dans ce qui est passé et ce qui est présent ?

¹⁰ Weil, *Hegel et l'Etat*, Op.cit. Préface p. 9

¹¹ Weil, *Ibid.* p.17

¹² On verra avec Shakespeare dans *Macbeth* que la politique est mise en scène, production d'artéfacts qui servent de déguisement à l'homme du pouvoir.

PREMIERE PARTIE : ESPRIT
OBJECTIF

L'esprit objectif est une réalité spirituelle, tel l'esprit d'un peuple, d'une époque. Il est une réalité spirituelle non matérielle qui a une historicité, qui suit son mouvement et le situe dans le temps. L'esprit objectif, en d'autres termes, est un monde spirituel d'un groupe social, d'un peuple, tel qu'il se définit dans l'ensemble de ses manifestations dans les périodes déterminées du développement de son histoire. La nature qui est pure répétition dans la monotonie, n'a pas d'histoire. Dès lors le cycle objectif est l'objectivation de l'esprit humain dans l'ensemble des institutions humaines telles que le droit, la famille, la société civile et l'Etat. Si le terme de philosophie appliquée peut valoir pour la philosophie de Hegel, on pourrait légitimement l'attribuer à cette partie du système. En effet, on convient avec Hegel que

« L'esprit objectif est l'idée absolue, mais qui n'est qu'auprès d'elle-même ; du fait qu'il est ainsi sur le terrain de la finitude, sa rationalité effective conserve auprès d'elle-même l'aspect d'un apparaître extérieur. »¹³.

Autrement dit, « Cette réalité générale, en tant qu'être-là de la volonté libre, est le droit qui n'est pas à prendre seulement comme le droit juridique borné, mais, en un sens compréhensif, comme l'être-là de toutes les déterminations de la liberté. »¹⁴. L'esprit objectif inclut et dépasse le droit juridique qui s'y révèle seulement à titre de moment. Le droit se fraye un chemin dans les rouages empiriques mais ne s'y éternise pas car, il sait que son royaume est le spirituel. C'est ce qui justifie et apporte une lumière à propos de la connotation de seconde nature telle qu'elle est mise au jour dans le système hégélien. L'esprit objectif se développe en trois moments essentiels : **I**) la personne dont la liberté s'étend dans la propriété (c'est le droit formel) ; **II**) la volonté subjective réfléchie en elle-même (la moralité ou *Moralität*) ; **III**) enfin l'effectivité conforme à son concept qui est l'éthicité (morale réalisée ou objective qui est la *Sittlichkeit*) regroupant la Famille, la Société Civile et l'Etat.

Hegel nous exhorte à la fidélité du présent, du philosophe fils de son époque. En effet, « Ce qu'enseigne le concept, l'histoire le montre aussi nécessairement, à savoir que c'est seulement dans la maturité de la réalité effective que l'idéal apparaît en face du réel, et qu'il conçoit pour lui-même le même monde, dans sa substance, et l'édifie dans la figure d'un royaume intellectuel »¹⁵.

L'histoire empirique n'a pas à s'embarrasser ou s'inquiéter devant la force persuasive du concept qui pour éclore s'appuie forcément sur l'être-là qu'est la réalité concrète. Et pourtant, il semblerait qu'on accorde tous les honneurs au travail du concept,

¹³ G.W.F. Hegel, *Enc.*, III, § 483, trad. Bourgeois, p.281

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Enc.*, III, § 486, Ibid p.282

¹⁵ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, *Préface*, p.76

quitte à oublier le dynamisme préalable qui est la possibilité même de la forme entéléchique produite par le concept. Simultanéité ou hiérarchisation disproportionnelle ? La *Phénoménologie de l'esprit* opterait pour la première. Il s'y lit que l'essence prend naissance dans sa manifestation phénoménale dans le processus d'existence, et le processus d'existence n'est rien d'autre qu'un retour à l'essence. A la même enseigne, l'immédiat n'est pas simplement vacuité mais ce qui se médiatise, devient autre dans son propre mouvement.

Mais que vise l'esprit objectif ? Quelle est sa finalité en tant qu'esprit qui, auteur et acteur de sa propre histoire, semble se compléter dans l'objectivation de soi ? Pourquoi ce besoin de s'objectiver ? Quelle connotation donnée à l'adjectif « objectif » dans ce monde de l'esprit ?

Ce que veut l'esprit, c'est sa liberté, car il est animé par l'Idée immanente qui n'est jamais au repos. *La Logique*^{*16} dans son ensemble nous fait part de son éternel mouvement d'aller hors de soi, réflexion à soi, désir de se répandre. Cette insatiabilité l'a d'ailleurs amené à s'incarner dans l'espace comme Nature, et dans le Temps comme Esprit. Le temps est le lieu de sa manifestation, de sa progression et de sa destinée dans ses différentes objectivations. En dehors de celui-ci, on ne saurait parler d'esprit objectif. En effet, selon les termes de la *Philosophie du droit*, le droit est « la liberté en général en tant qu'idée »¹⁷. S'il en est ainsi, on apprend que la liberté est le concept qui s'objective dans l'histoire dans les différentes strates du cycle objectif. Depuis la hièrohistoire jusqu'à l'époque contemporaine, la progression de l'esprit du monde n'est qu'une visée vers une connaissance plus certaine de lui-même. Dans son registre y figurent, et de manière hiérarchique, les mœurs, usages, préjugés, formes sociales, lois, morales, politiques. L'esprit dans ce cycle n'est pas doué de conscience de soi, c'est pourquoi il est nommé esprit objectif. Il est le règne de l'empiricité, de la contingence, de la contradiction, et au niveau social dans la société civile, on décèle un « monde de l'éthicité perdue dans ses extrêmes »¹⁸. Donc sa réalité spirituelle ne signifie pas que l'esprit est doué de conscience de soi ; l'esprit dans son monde objectif voile un déterminisme sous forme inconsciente. Hegel l'identifie à l'« universel concret »¹⁹ porté

¹⁶ Cf. G.W.F. Hegel, *SL* notamment la Logique Objective dans la doctrine de l'Être où celui-ci dans son insatisfaction se différencie ; ce qui donne naissance à la doctrine de l'essence qui est à son tour l'Être dans sa différenciation avec soi. Ici, l'Être est riche de déterminations qui lui manquaient au départ dans son moment immédiat.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Op.cit. §29, p.107.

¹⁸ Pathologie de la société que nous étudierons ultérieurement dans l'homo economicus qui est le membre de la société motivé par son intérêt particulier.

¹⁹ Retenons que *c'est par les individus qu'il se réalise, mais il les forme et les marque de son empreinte.*

par les consciences individuelles qu'il nourrit mais il reste au niveau de l'ensoi, c'est-à-dire non conscient de lui-même.

L'esprit objectif en tant que l'esprit d'un peuple dans ses différentes figures historiques, est aussi par extension la réalité effective de l'humanité ; et en cela il est esprit du monde. Ce progrès de l'esprit dans son historicité canonise les peuples qui par leur mobilité et dynamisme y ont laissé leur empreinte. Les *Leçons sur la Philosophie de l'histoire* sont ici très décisives. Elles exposent le mouvement de l'esprit partant de son enfance depuis l'Afrique, jusqu'à l'époque germanique qui coïncide avec l'aurore de l'esprit, sa liberté dans les idéaux universels d'une humanité capable de se gouverner elle-même. Cette marche de l'esprit du monde possède une autre lecture dont l'écriture commence de l'Est à l'Ouest. Comment comprendre ce rapport Ouest et Est dans lequel s'inscrit l'histoire ? Ici l'Asie est le commencement en tant que première forme de gestation de la lumière philosophique qui, plus tard, atteindra son midi en Europe où c'est la première fois qu'on déclare le règne infini de la liberté subjective, le moment de la lumière spirituelle dans toute sa splendeur. Ici l'homme est désormais libre et n'est plus sous le joug des lois abstraites ou de celles de la nature qui l'empêchent de réaliser son bonheur terrestre par une raison consciente et voulue. L'expérience et l'actualité le confirment d'ailleurs. Si l'on parle en connaissance de cause, on ne dénie pas ce mérite à l'Occident. L'Occidental se complaît dans la liberté ; l'enfant, l'adolescent comme l'adulte ne sont pas privés du droit d'expression, et toutes les idées sont soumises à la libre discussion par les individus entendus comme partenaires égaux. C'est l'accomplissement du règne de la belle totalité grecque. Chacun est le bienvenu dans l'arène du débat à mesure qu'il peut apporter des preuves par sa propre argumentation. Le monde occidental marque dans une certaine mesure les retrouvailles de l'esprit avec lui-même, car, ici, il est esprit libre et se contente de sa situation, en est fier par l'orientation qu'il se donne par lui-même à travers ses propres normes. L'histoire n'est-elle pas en train de donner raison à ce fait ? Si l'on s'investit en sociologue de la connaissance, du point de vue de la configuration mondiale des peuples dans leurs différentes constitutions, on voit clairement que les démocraties moyennes sont l'Europe en devenir*²⁰ au sens où elles essaient de s'approprier ce modèle occidental et le rendre effectif dans leur constitution. Cela, l'Europe comme les autres peuples qui s'inscrivent dans la voie qu'elle a tracée, le doit à la Révolution Française qui, associée à la

²⁰ Ne peut-on pas lire ici toute la théorie de la fin de l'histoire hégélienne extrapolée par Kojève et Fukuyama ? Réclamant la paternité de Hegel, ces derniers voient dans la démocratie libérale le dernier homme dans les normes de Raison et de Liberté; caractères typiques ou filles de la Révolution française. Se reporter à la *FHDH*, Op.cit.

Réforme, a pu réaliser cette liberté introduite par le christianisme dans le principe de la subjectivité infinie. Pour éviter de trop anticiper sur le fonds de ce travail, nous allons interroger l'histoire, son intelligibilité pour pouvoir ensuite appréhender l'originalité de l'esprit objectif dans le système hégélien.

Chapitre I : Intelligibilité et nécessité dans le système

Dans cette phase il sera, d'abord, question d'évoquer le lieu d'incubation de la raison, c'est-à-dire son déploiement originaire, et sa vraie émergence dans l'histoire, partant le baptême de sa vraie dignité. Cela nous permettra d'évoquer le principe de la subjectivité dans son apparition moderne avec les Lumières et la Révolution Française. Ensuite, son entrée décisive dans l'histoire avec le christianisme sous sa forme protestante. Nous ne suivons pas ici l'ordre chronologique qui ferait l'antériorité de la Réforme luthérienne par rapport à la Révolution, mais nous allons montrer en quoi la religion comprise et délestée du poids de la tradition y a pu jouer un rôle dans cette période. Ensuite la Réforme luthérienne occupe une place charnière dans la fécondation de la pensée du maître en ce qu'elle a permis l'application du principe de la subjectivité dans les conditions sociales et politiques, ce qui n'était d'ailleurs pas le cas dans une époque où la conscience était martelée par la soumission aveugle à la religion. Cette dernière la projetait dans un au-delà déterminant sa soi-disant vie future au point d'être en retraite voire de négliger le monde où elle baigne et par rapport auquel elle devait impérativement se situer. Donc, le rôle d'explicitation, de décantation de la Réforme dans ce qu'elle nous dit du sens et de la nature de la foi chrétienne, est un éclairage de taille qui n'est pas sans influencer en profondeur l'attitude des croyants.

Ces derniers sont à recadrer d'une part dans la toile de fonds que constitue le grand puits du monde grec, d'autre part la sève nourricière et substantielle de la philosophie occidentale. La Grèce est l'« Orient » des lumières de la philosophie occidentale. C'est pour cela que la voix ex cathedra du philosophe allemand loue la fiabilité historique des grecs d'une manière originale dans les *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie* : « [...] La forme qu'ils ont donnée à cette base étrangère est ce souffle spirituel qui leur appartient en propre ».²¹. Ce faisant, Hegel reprend fièrement l'Idée platonicienne mais dans un sens novateur à savoir son application dans le monde et dans l'histoire humaine à laquelle s'attache le sens de l'existence contrairement à Platon. D'où le dynamisme devient l'apanage de l'esprit et non plus d'un monde suprasensible. Schelling aura aussi une grande influence chez lui malgré les critiques virulentes à son égard. Sans oublier Kant dont il prône le dépassement de son formalisme. Nous ne saurions donc pas omettre l'influence de l'« *Aufklärung* » qui coïncide avec ce qu'on appelle à l'époque en France les Lumières. Ces dernières, outre son aspect d'opposition à la religion qui s'explique par la querelle des Anciens et des Modernes, attirent notre attention surtout dans sa perspective

²¹ G.W.F. Hegel, *LHP*, Op.cit. p. 22

d'une raison se méconnaissant dans ses propres œuvres au point de se détacher de son contenu substantiel.

Par ailleurs l'évènement décisif au cours duquel l'esprit a galvanisé tous les êtres pensants de l'époque fut la Révolution Française et surtout Napoléon qu'il est allé même jusqu'à nommer « l'âme » du monde. Ainsi, la force de ces présupposés théoriques peut être lue dans son idéal de jeunesse, lui qui a été enthousiasmé avec son ami Hölderlin par la Révolution française dans laquelle ils ont vu un retour à l'idéal classique.

I-I : Genèse en vue de l'existence

Pas d'abîme entre la philosophie de Hegel dont la structure et le déploiement systématique se situent au confluent de la théologie philosophique –Platon et Aristote- et la théologie chrétienne-^{*22}. Hegel a pesé et traduit spéculativement le dogme chrétien de la Trinité- de la religion manifeste sur laquelle nous allons revenir plus en détail dans notre partie traitant de la religion. Toutefois, entre l'ancienne métaphysique ou la théologie négative, et la Logique comme science de l'Idée « comme Dieu tel qu'il est dans sa nature avant la création du monde et de tout esprit fini »^{*23}, il n'apparaît pas de grand fossé. La revendication d'originalité d'une logique rigoureuse à la place de l'ancienne métaphysique²⁴, révèle la parenté entre la science de l'Idée (*La Logique*) et la théologie chrétienne. Dès lors, dans quel sens devons-nous entendre la genèse en vue de l'existence ?

Est-ce une genèse dont à l'origine se trouve un créateur libre et étranger à sa création ?

Est-ce réellement qu'il s'agit d'une genèse au sens biblique telle que évoquée dans l'Ancien Testament ?

Enfin, serait-il possible d'asseoir philosophiquement la thèse d'une genèse qui aurait pour principe l'Idée ?

Nous allons insister, pour étayer authentiquement notre argumentation en conformité avec le dire rigoureux du système, sur la logique comme le fondement et le cœur du système. Il ne s'agira pas de détailler anatomiquement la structure de la *Logique*, mais de prendre certains éléments essentiels pour justifier cette thématique de l'origine et de l'existence. En effet, dans le système hégélien, la diction ontologique de la *Logique*, qui est « (...) le monde des essentialités simples, libéré de toute concrétion sensible »²⁵, atteste qu'au début était l'Idée^{*26}. Celle-ci comme concept réside à la base de toute chose, et se pose a priori comme vérité posant tout être dérivé dans sa différenciation avec soi. Se différencier c'est s'opposer dans l'acte de se poser comme autre. Cet acte est le témoin d'une genèse exposée dans un rapport logique et non historique. C'est pourquoi Hegel peut

²² Dans *Système et Structures Théologiques*, J.- L. Vieillard-Baron situe les infrastructures de la philosophie hégélienne entre la théologie philosophique (Platon et Aristote) et la théologie chrétienne. Ce qui donne droit de penser que la philosophie hégélienne est une Onto-Théo-Logique, c'est-à-dire, non pas une théorie de la connaissance (gnoséologie) qui caractérisait l'ancienne métaphysique, mais de l'Être et de sa manifestation. En somme, l'hégélianisme est hybride.

²³ Cf. *La Petite Logique* (*Enc. I, SL*).

²⁴ Allusion à Kant dans la religion dans les simples limites de la saine raison.

²⁵ G.W.F. Hegel, *Enc. I, SL. Petite Logique, Présentation*, p. 108.

²⁶ Cf. *La Petite Logique* où Hegel précise que « La Logique n'est pas le général abstrait, mais le général qui comprend toute la richesse du particulier [...]. Aussi bien le logique ne peut-il être apprécié à sa valeur que lorsqu'il est devenu le résultat de l'expérience scientifique. », *Enc. I, SL. Préface de la Logique*, I, p. 45.

noter à ce propos que « *le concept de la Logique comme ontologie est fondé, pour le savoir infini, à l'intérieur du processus logique lui-même* »²⁷. Donc l'historicité en découle plus tard « *pour le savoir fini, comme résultat nécessaire du mouvement de ce savoir, dans le processus phénoménologique* »²⁸. L'Idée comme genèse dans le mouvement immanent de la pensée comme pensée à soi, indique clairement la nature de la logique, comme une logique spéculative- et non formelle-, d'une science de l'être comme onto- logique. Elle est donc le savoir non encore aliéné de soi dans la nature et l'histoire, « *ou comme philosophie du Logos qui est l'Esprit ou le Tout s'abstrayant de soi-même en tant que Logos* »²⁹. 'L'acte de s'auto-crée' qui en découle, en effet, pose donc une identité du créé et du créateur non pas dans un rapport d'extériorité et de dépendance externe, mais dans l'Idée immanente dans l'Autre de soi. L'Idée dans sa différenciation dans l'essence, continue son action en s'incarnant dans l'espace comme Nature et dans le temps comme Esprit³⁰. Cette bipolarisation apparente présente l'immanence de l'infini dans le fini qui n'est rien d'autre que l'expression limitée de l'infini dans ce que Kant appelait jadis les cadres a priori de toute connaissance³¹. Kant ne s'est pas élevé jusqu'au –delà de ces cadres formels pour saisir leur vérité spéculative excédant les prérogatives de l'entendement. Si l'Idée est éternelle et intemporelle, comme semble le suggérer les *PPD*- l'Esprit dépasserait l'être-là qui est le temps-, la finitude n'est que détermination provisoire qui ne saurait se targuer de l'exprimer adéquatement. L'onto-logique hégélienne intègre et dépasse subtilement Kant sans méconnaître les mérites de l'idéalisme transcendantal.

La genèse est bien ici au sens idéal et dans une relation d'immanence qui fait que le posé et le posant, sujet et objet se maintiennent infiniment en osmose. Si Hegel dit que la Logique est « comme » ou, parfois, « peut être » considéré comme Dieu tel qu'il existe, la prudence permet de nous débarrasser de l'erreur car, comparaison n'est pas raison. Et sur ce point, une analyse méticuleuse du texte de la Genèse qui dit qu'« *Au commencement (il y a) Dieu (qui) créa les cieux et la terre* »³² peut nous permettre de voir clair et de comprendre ainsi le dire spéculatif qui rythme le texte de Hegel. Aussi paradoxale que cela puisse paraître, l'acte de créer n'est pas différent de la création comme nous l'avons indiqué ci-

²⁷ G.W.F. Hegel, *Enc. I, Petite Logique*. Op.cit. p. 104.

²⁸ G.W.F. Hegel, *Ibid.* p. 104.

²⁹ Jean Hyppolite, *GSPhéno*, pp. 580-582.

³⁰ Nous allons dans la section suivante clarifier le concept d'esprit.

³¹ Cf. *Critique de la raison Pure* où Kant confère à l'espace et au temps les cadres a priori de toute expérience. Selon lui, nous ne pouvons connaître que des phénomènes, les noumènes, comme la chose en soi, nous échappent et vouent toute connaissance qui s'y tournerait à l'échec. Ainsi, l'ontologie, chez Kant, est une philosophie transcendantale dont les concepts qui régissent la connaissance des choses sont déduits a priori.

³² *Genèse*, 1 :1

dessus. Si le dogme de la Trinité établit ce rapport d'extériorité et de transcendance entre Dieu et le monde, le règne du Père et celui du Fils, la philosophie le pose dans un rapport dialectique et infirme le sabellianisme³³. Appuyant sur le Prologue de l'Evangile selon Saint-Jean, « *Au commencement la Parole était avec Dieu, et la Parole était un dieu. Celui-ci était au commencement avec Dieu. Toutes choses vinrent à l'existence par son intermédiaire, et en dehors de lui pas même une chose ne vint à l'existence* »³⁴, l'on peut dévoiler à juste titre le manque de rigueur du côté des théologiens. Dieu ou l'Essence qui naît concrètement dans le processus d'existence ne peut pas s'y exclure et se placer comme triste spectateur dans sa belle épiphanie. Il n'est pas « jaloux ». Sur ce point la *RH* déclare sans ambages que

« Dieu n'est pas l'enfant héraclitéen qui joue aux dés. L'Eon, la vie éternelle de Dieu, n'est pas seulement le jeu où Dieu transforme tout ce qu'il touche en miroir de sa félicité, où tout devient nécessaire et bon : le jeu divin est innocence et plénitude, légitimité et sainteté de tout ce qui est, éternelle affirmation de ce « quelque chose » qui subsiste toujours face au néant- et, en même temps, douleur, patience, labeur et privation. Ce monde du tourment et du souci n'est pas extérieur à Dieu comme s'il était indépendant de lui »³⁵.

Sans le monde, l'être-là dans l'extériorité, l'Idée ou Dieu ou encore le Soi, ne serait que pur néant et vacuité. Et la *Philosophie de la Religion* est sans appel sur ce point :

« Le Dieu juif de même est plein du zèle qui ne souffre à côté de lui aucun autre dieu et produit ainsi une unité supérieure ; toutefois cette unicité de Dieu est encore une unité abstraite et non la réalité correspondant à la notion de Dieu ; car la forme, la détermination concrète de la notion même qui est en soi infiniment concrète. Le Dieu juif il est vrai est Dieu en esprit, mais pas encore comme esprit, il est immatériel,

³³ Sabellianisme : Hérésie chrétienne de Sabellius (« pour Sabellius, la divinité est une monade, qu'il appelle Père-Fils [...] Sabellius dit que le Père et le Fils sont un « en hypostase », mais deux quant au nom. Le Père se développe et se projette lui-même d'abord comme Fils, puis comme Esprit. Selon les circonstances, il est tantôt le Père, tantôt le Fils, tantôt l'Esprit. », *Catholicisme Hier- Aujourd'hui- Demain, Encyclopédie publiée sous la direction du Centre Interdisciplinaire des facultés catholiques de Lille*, Tome 9, p.539). Dans le sabellianisme, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas distincts, ne sont que trois modes de Dieu. Selon Louis Girard, on peut le comprendre comme le fait que dans la Trinité, on a « la permanence de l'universel, écartant les différences particularisantes » (*L'argument ontologique chez Saint Anselme et chez Hegel*, p. 566). Hegel dépasse donc ce moment identique au premier syllogisme de la religion révélée qui est « présenté comme le mouvement par lequel la subjectivité abstraite (S), par la médiation de la particularité (P), est élevée à l'universel et devient totalité concrète, car ayant en elle les trois moments du syllogisme (SPU) », *ibid.* p.565. Ainsi, Louis Girard rajoute : « si l'on s'en tenait à ce premier syllogisme comme étant la doctrine définitive de Hegel sur la Trinité, il serait difficile de le défendre contre l'accusation de sabellianisme » (*ibid.* p.566. Nous verrons les différents syllogismes de la religion révélée dans notre partie Esprit absolu.

³⁴ Jean, 1 : 1, 2, 3

³⁵ G.W.F. Hegel, *RH*, p. 16.

c'est une abstraction de la pensée, il n'a pas cette plénitude en soi qui en fait un esprit. De lui comme de Brahma on ne peut fournir aucune image ; ils sont immatériels mais en tant qu'abstraction»³⁶

On voit donc que le changement de registre fait passer du marmonnement intérieur du divin à son expression verbale manifeste. Dès lors

« L'homme est le logos incarné ; ses limitations, ses discordes sont les limitations et les discordes de Dieu et c'est seulement en les assumant et en progressant à travers elles que le Logos divin- humain jouit de sa paix et atteint sa perfection. 'De l'Absolu, il faut dire qu'il est essentiellement Résultat'. Dieu est le résultat de son travail et son éternité est tout entière contenue dans le travail qu'il accomplit dans le temps : le temps est son « destin » et sa nécessité»³⁷.

Transposé dans cette perspective, Dieu ou l'Absolu devient Discours, Intelligence ou Raison par où il se révèle lui-même. C'est pourquoi Hegel conçoit l'Absolu comme sujet. La *Phénoménologie de l'esprit* témoigne que « La substance vivante [c'est-à-dire ni statique, ni donnée] est l'Etre qui est en vérité Sujet ; ou ce qui est la même chose, - qui n'est en vérité objectivement -réel que dans la mesure où la substance est le mouvement [dialectique] de l'acte-de-se-posen-soi-même ou la médiation avec soi-même de l'acte-de-devenir-autre-que-soi... »³⁸.

Ainsi l'Absolu est donc événement et avènement dans lesquels a lieu son procès de transformation dans l'aliénation et la réintégration, car les *PPD* nous apprennent que l'histoire de l'esprit n'est que son action et que celle-ci n'est que ce qu'il se fait. Ceci est en écho avec la *Phénoménologie* : « *La raison cherche son Autre, sachant bien qu'en lui elle ne possédera rien d'autre qu'elle-même, elle quête seulement sa propre infinité* »³⁹

Toutefois, comment appréhender l'émergence de l'Idée dans le temps ? Qu'est-ce qui spécifie le concept d'esprit ? A t-il une différence avec l'Idée comme onto- logique ?

I-I-1 : Incarnation de l'Idée ou idéalisme comme position de départ

Au § 31 des *PPD* Hegel précise que « *La Logique, c'est la méthode selon laquelle, dans la science, le concept se développe à partir de lui-même, et n'est qu'une progression et une création immanentes de ses déterminations* »⁴⁰. André Lécivain suit fidèlement les pas de Hegel dans son livre *Hegel et l'Ethicité*. Il précise au sujet de la logique dialectique que « *le sens se constitue par le mouvement de la contradiction et de la négativité, et dont le*

³⁶ G.W.F. Hegel, *PR*, T I, p. 174

³⁷ G.W.F. Hegel, *RH*, Op.cit. p. 16

³⁸ G.W.F. Hegel, *Phéno*, trad. Kojève, p. 20 ; trad. Bourgeois, chap. VII, p.528

³⁹ G.W.F. Hegel, *Phéno*, I, trad. Hyppolite, p. 204

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, p.109

*cheminement aboutit à l'affirmation spéculative comme l'identité en devenir d'une unité intérieurement différenciée»*⁴¹

Si la *Science de la logique* se déploie dans l'abstraction, dans le cadre des essentialités, on notera cependant que la trajectoire logique consiste « à s'élever progressivement de l'indétermination initiale (être et néant) pour s'acheminer jusqu'à cet universel concret, ce concept effectivement objectivement réalisé, que Hegel nomme l'Idée »⁴². L'auto-engendrement de soi interne et externe de l'Idée produit toute détermination réputée partie intégrante de la totalité du sens différente de toute empiricité. On peut sans prendre de risque assumer qu'au début c'était le concept qui est l'Idée, la tendance qui se réalise dans son hors soi. Comment circonscrire le lieu, la nouvelle terre d'accueil du concept ? Est-ce que cette émergence est une nécessité pour l'Idée ? Y a-t-il un changement qualitatif de l'Idée qui s'auto-déploie comme Dieu rompant son trop plein de solitude ?

On a vu précédemment que l'Idée est au principe comme la « *substance primordiale à partir de laquelle les choses déterminées ont été faites* »⁴³. Cette idée fut inaugurée par les présocratiques, notamment les ioniens qui cherchaient et attribuaient au principe des choses la raison séminale dite l'archè comme état initial. Ces anciens « physiciens »⁴⁴ se sont attachés à expliquer l'origine et l'évolution de l'univers (une cosmogonie), d'expliquer et de décanter l'évolution de l'humanité (une anthropogonie) et enfin d'expliquer et de clarifier l'évolution de la société humaine (une politogonie). Mais les présocratiques prenaient les choses naturelles à savoir l'eau, l'air, le feu ou la terre comme le propre de cette substance primordiale. Ainsi Pythagore voyait l'archè dans le nombre, Thalès dans l'eau, Héraclite dans le feu, Anaximène dans l'air, et Anaximandre l'illimité comme la matière infinie à partir de laquelle se produisent, de manière infinie, les êtres. Aristote cautionne cette idée et dira de Thalès dans la *Métaphysique* I, 3 que « *Thalès le père de la philosophie affirmait que ce premier principe était l'eau* »⁴⁵. Ce même Aristote, dans le *De Anima*⁴⁶, croit savoir que Thalès faisait allusion aux diverses manifestations de la vie. A la base, ils voulaient tout simplement exprimer l'immanence du divin dans toutes choses (nature organique comme nature inorganique) en n'oubliant le logos incarné que Hegel exprimera plus tard dans

⁴¹ Lécivain, *Hegel et l'Éthicité*, pp. 7-8

⁴² Lécivain, *ibid.* p. 8

⁴³ Burnet, *GREEK PHYLOSOPHY*, Londres, 1912, p. 24

⁴⁴ C'est parce que leur théorie s'attache à un élément de la nature, qui plus est, la plupart de ces penseurs a écrit un « *Péri phuseos* » ou traité de la nature. Pour cela on les appelait physiciens.

⁴⁵ Aristote, *Métaphysique*, I, 3

⁴⁶ Aristote, *De Anima*, I, 5, 411a

l'audace spéculative. Ces anciens philosophes ne cherchaient pas l'origine des choses au-delà du principe matériel duquel ils se contentaient pour représenter la genèse du monde. Par conséquent, et à leurs yeux, tout ce qui se dit, se dit de l'être matériel nommé principe et qui englobe à la fois l'être et le non- être qui est la manifestation de ce qui change. Parménide sera sans doute leur héritier même s'il substitue à l'enthousiasme poétique l'enthousiasme philosophique en confessant l'identité de l'être en repos à soi-même. Ce précurseur de Saint Anselme est un fervent réaliste dont la preuve se situe dans son affirmation que l'être existe, c'est le tout unique, immobile, indestructible, il est universel, un et continue. Du coup, Parménide nie non seulement l'existence du non -être qui est la négation, mais aussi le mouvement et tout devenir. Son réalisme nie catégoriquement l'idéalisme. Est réaliste celui dont la pensée saisit l'être ; et idéaliste celui dont la pensée crée l'être tel qu'il est. Pourtant, l'existence de ce qu'il nomme l'un, n'a pour condition d'émergence que dans l'idée qui le conçoit, le désigne et en fait une réalité dont le sens et la signification dépend du sujet. Dès lors on vient à cerner en toute clarté que rien n'est réel qui ne soit la réalisation d'une idée. Hegel part de cette vérité pour asseoir l'incarnation de l'Idée dont la réalité formelle n'est que son reflet que le philosophe doit intérioriser pour saisir sa rationalité. C'est pourquoi idéalisme et réalisme convergent dans le régime hégélien dans une solidarité intime. Parménide et Héraclite arrivent dans la vraie réconciliation dans l'idéalisme spéculatif.

En effet, l'Absolu ou l'Idée s'est incarné dans le temps comme esprit, et que le temps est sa destinée. C'est pourquoi l'introduction au cours d'histoire de la philosophie énonce que

« Seul ce qui est vivant, ce qui est spirituel s'ébranle et se meut en soi, se développe. L'Idée est ainsi,- concrète en soi et se développant,- un système organique, une totalité, qui contient en soi une richesse de degrés et de moments »⁴⁷

On apprend donc que l'Idée dans son in situ est bien évidemment une vie, et toute vie implique un mouvement, une agitation excluant l'immobilisme. Que les « émanatistes »*⁴⁸ y voient une évolution des intelligences partant de la première à la dernière ou que l'Ecriture Sainte y voit que Dieu est à l'œuvre dans l'histoire, cela ne fait aucun doute que c'est l'Absolu conçu dans une sortie hors de soi dans la manifestation. Pourquoi l'Absolu ou Dieu s'épargnerait de résider, de vivre éternellement dans son

⁴⁷ GW, 19 102-103, HP, trad. P. 160

⁴⁸ Les défenseurs de la théorie des intelligences émergentes à partir de l'Un où naissent les choses par procession.

monde ? Rien ne le justifie. Le platonisme précurseur du message biblique- notamment le *Nouveau Testament*-, a d'ailleurs développé dans le *Timée* l'existence des astres comme l'image de l'Absolu. Pour Platon, le monde matériel n'est qu'un reflet du monde intelligible des essences pures, idées ou formes. Donc ni platonisme, ni théologie chrétienne ne peuvent être dissociés de l'élaboration du devenir intemporel des Idées au fond duquel repose le système hégélien. Chez Hegel il faut pousser cette genèse plus rigoureusement au niveau spéculatif⁴⁹. En effet, « *Dieu, s'ennuyant dans sa solitude, pousse un soupir de tristesse, et ce soupir est créateur. Tout vient d'une Nuée primordiale, qui est créateur-créature* »⁵⁰. Ce cri est révélateur en ce qu'il dénote une poussée hors de soi, une volonté de s'extérioriser dont la portée de l'auto-déploiement est symbolique. Dieu est le premier à se rendre compte que vivre c'est vivre avec autrui, Co- esse comme Gabriel Marcel⁵¹ le dira plus tard. L'auto déploiement est l'acte de se poser pour s'auto-contempler en face de soi. C'est pour cette raison que Hegel corrige sévèrement Schelling⁵² en écrivant que l'Absolu ne doit pas être intuitionné mais vu comme autorévélation processuelle de soi à soi. Un processus décrit un développement immanent, interne qui n'a pas besoin de l'ingérence extérieure pour s'auto-affirmer. On s'accorde avec Jean Louis Vieillard-Baron qu' « *avec l'extériorité, la pensée pure est hors d'elle-même, sort de l'immanence, et se perd* »⁵³. Cet acte volontariste de l'Idée, maître et acteur dans l'histoire à travers le temps et l'espace, est le propre de l'infini se finissant dans toutes les manifestations du monde phénoménal. *La Logique de l'Encyclopédie* enseigne que

« C'est par une « liberté absolue » d'elle-même que l'Idée en tant que logique « se résout à laisser librement aller hors d'elle-même le moment de sa particularité ou de la première détermination ou altérité, l'Idée immédiate, comme son reflet, elle-même, comme Nature »⁵⁴.

L'extériorisation de l'idée dans l'espace comme nature, a son pendant dans le temps comme esprit. Comment appréhender ce concept d'esprit, et qu'est-ce qui fait sa spécificité ?

⁴⁹ Pour le spéculatif, se reporter à la troisième partie de notre travail.

⁵⁰ J.- L. Vieillard-Baron, *Hegel et l'Idéalisme allemand*, p. 87.

⁵¹ Pour celui-ci, être est dans la coprésence, dans la disponibilité.

⁵² Chez Schelling, le premier à développer le système de l'Identité, le Moi et le non-moi restent identique dans la Nature. L' Absolu doit être intuitionné. Ici, on sent un net retour à Spinoza.

⁵³ J.- L. Vieillard-Baron, *HIA*, Op.cit. p. 97

⁵⁴ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie I*, 3^e éd., § 244, p. 197

I-I-2 : Le concept d'esprit et sa destinée : du subjectif à l'objectif

Le § 2 des *PPD* nous ouvre le chemin en indiquant que « *Dans la connaissance philosophique, la nécessité d'un concept est la chose capitale* »⁵⁵. En effet, pour comprendre le concept, il nécessite de l'intégrer dans l'activité spirituelle. Le concept est l'Idée arrivée à une existence libre par l'acte volontaire de s'extérioriser dont nous avons défini ci-dessus les différentes modalités. Selon la *Phénoménologie*

« Le concept est la toute-puissance qui n'est cette puissance qu'en se manifestant et s'affirmant dans son Autre ; il est l'universel qui apparaît comme l'âme du Particulier et se détermine complètement en lui comme la négation de la négation ou la Singularité authentique... »⁵⁶.

Comme contenu donc, il pénètre dans une existence intérieure toutes les déterminations dans son processus. Se déterminer c'est s'ouvrir, poser des voies empreintes des pas de sa cadence dans l'extériorité comme témoins de son être-là. Ce contenu dont il est ici question n'émane que du fondement véritable à savoir du « concept d'esprit »⁵⁷ qui laisse ses déterminations aller hors de soi en vue de la liberté en et pour soi dans la réalité. S'ouvrir, se déterminer, laisser son être dans l'aller-hors- de soi, sont le propre de l'Idée en passe de poser son être comme « *la véritable infinité, ou l'universalité concrète, le Concept* »⁵⁸. Aussi diverses que soient les figures de la conscience, elles sont toutes imbues du Concept à l'œuvre comme contenu de leurs formes.

L'esprit est donc l'altérité de l'Idée devenue raison. Le § 214 de *l'Encyclopédie I* le pose dans ces termes : « *L'Idée peut-être saisie comme la raison (c'est là la signification philosophique propre du mot « raison »)* »⁵⁹. L'esprit au sens hégélien n'est pas le *Deus sive natura* de Spinoza. L'erreur de ce dernier aux yeux de Hegel, c'est d'avoir réduit l'esprit à la simple catégorie de substance et de n'avoir pas atteint celui de sujet. Selon les termes de la *Phéno*, la catégorie de substance ne peut exprimer la nature de l'esprit. Car, étant donné que la « *substance devenue sujet est esprit* », Hegel « *se proposait de concevoir l'absolu non comme substance, mais comme sujet* »⁶⁰. Celle-ci marque l'immobilisme parméniénien, à savoir un être fixe incapable de s'extérioriser dans la vie par l'intermédiaire du mouvement.

⁵⁵ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. Remarque, p. 80

⁵⁶ G.W.F. Hegel, *Phéno*, trad. Jean Hyppolite, Op.cit. p. 81, Cf. 143

⁵⁷ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, §6, p.91

⁵⁸ G.W.F. Hegel, *PPD*, ibid. § 6, Remarque, p. 92

⁵⁹ G.W.F. Hegel, *Enc. I, SL. Petite Logique*, éd. 1827-1830, § 214, p. 447

⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Phéno*, trad. Hyppolite, chap. VI, note 2&4, p.10-11

Or la vie, celle du tout, de l'esprit en tant que vrai, dans la logique spéculative, ne saurait s'exprimer en aucune proposition mais seulement dans un système. Et si le système est assimilé à l'esprit lui-même, comme sujet créateur de son histoire et de toute histoire, alors l'exigence est que le vrai ne peut s'exprimer que dans l'ensemble des propositions qui le constituent. La philosophie de l'esprit est, en effet, celle de l'être comme mouvement spirituel. La substance spinoziste, par son caractère figé, n'honore pas l'esprit, car elle l'épargne du déchirement, du négatif qu'il doit accueillir pour se triompher et atteindre sa conscience de soi absolue. C'est pour cela que selon la *Philosophie du droit*, l'esprit est toujours histoire ; histoire de la religion ou histoire de la philosophie, et la nature qui est le règne de l'extériorité est à jamais sans histoire. La conscience de soi de l'esprit, qui est en même temps sa destinée, ne peut être que spirituelle*⁶¹. Ainsi l'entendement (*Verstand*) ne peut comprendre l'activité spirituelle dans sa profondeur, laquelle compréhension échoit à la raison spéculative (*Vernunft*). Cette dernière, en tant qu'expression de toutes les pensées déterminées dans l'acte dialectique du concept, est supérieure à l'entendement. Pour se retrouver, puisqu'il est tendance et que son histoire c'est son action, l'esprit se dépouille de sa situation de pur concept, d'abstraction, au profit du déchirement absolu. Donc division, différenciation, contradiction, dialectique intérieure, sont effectivement les masses de plombs qui l'attirent vers sa demeure et l'esprit n'en partit pas. L'esprit peut être envahi et étouffé par la contingence, mais il a dans cet absolu déchirement la certitude de se retrouver lui-même dans le monde et que celui-ci doit s'harmoniser avec lui. *La Phénoménologie de l'esprit* le confirme d'ailleurs que l'esprit

« n'acquiert sa vérité qu'en se trouvant lui-même dans la déchirure absolue. | Il n'est pas cette puissance qu'en tant qu'il regarde le négatif en face, qu'il séjourne auprès de lui. Ce séjour est la force magique qui convertit ce négatif en l'être. »⁶²

Donc l'esprit comme concept doit assumer un périple le dépouillant de sa situation d'esprit immédiat sans histoire pour s'ouvrir et revenir riche d'expérience spirituelle. C'est en cela que constitue sa culture sur laquelle nous allons revenir. Dans le chemin qui le mène à sa demeure, son chez soi où il se reconnaît dans l'absolu, la contradiction est la force qui anime ce mouvement. Celle-ci est l'empreinte de l'infini dans le fini, il le meut, le rend inquiet et l'oblige à sortir de soi. Cette contradiction est au cœur des choses, de la nature

⁶¹ Cf. esprit comme seconde nature dans les institutions et esprit absolu dans l'art, la religion et la philosophie.

⁶² G.W.F. Hegel, *Phéno*, Préface, trad. Bourgeois, p.80.

organique règne de l'empiricité pure, et dans toutes les actions humaines. Quand l'entendement se reste fidèle à son rôle de séparation, de scission, il accomplit ce travail parfait de la contradiction que la raison spéculative remet au final à l'ordre de la rationalité. C'est ainsi seulement après ce travail de la raison spéculative que l'on peut légitimement dire que le réel peut devenir rationnel et le rationnel aussi réel.

Tout le mouvement de la phénoménologie de l'esprit se réduit à la conquête de soi de la conscience naïve vers sa vérité, et ceci dans un travail de souvenir (*Erinnerung*) et d'intériorisation (*Entäusserung*) de l'histoire de l'esprit dans ses différentes figures jusqu'à la dernière qui coïncide avec le Savoir Absolu qui, dit Hegel, est la vérité de la certitude sensible et de toutes les philosophies antérieures. Ce savoir, selon les termes de Labarrière, n'est pas l'absolu du savoir, mais un savoir libéré de ses préjugés. Dans tout ce processus, l'esprit subit manifestement des métamorphoses dans les formes qu'il a revêtues, et celles-ci grâce à l'existence nécessaire du travail des connecteurs logiques (dialectique, négation, contradiction, etc.) cités ci-dessus. Le passage des figures les unes dans les autres échoit à la puissance du mouvement dialectique. Ainsi dans ce travail, les prédicats s'unissent d'eux-mêmes par l'activité de leur propre mouvement contrairement au schématisme de la logique formelle qui assure la liaison de façon purement mécanique et extérieure. Par exemple un syllogisme aristotélicien tel que composé d'une proposition mineure, d'une majeure, et d'où découle une conclusion par l'intermédiaire de celles-ci, ne sont que des calculs formels dépourvus de vérité effective issue de la dialectique du contenu et de la forme. Ainsi, le travail du concept consiste à pénétrer les choses comme leur âme dans l'agitation permanente.

Par ailleurs, puisqu'il s'agit de cerner le monde objectif dans ses manifestations spirituelles, il convient de saisir d'abord le passage de l'esprit subjectif à l'esprit objectif avant d'aborder la nature du vocable objectif.

L'esprit subjectif désigne le rapport immédiat de l'esprit à lui-même. Dans sa relation à soi, l'esprit provenant de la nature est identique à l'esprit-nature. L'esprit subjectif coïncide au commencement et peut s'assimiler à la détermination universelle abstraite. Car,

« Au commencement, nous avons seulement la détermination tout à fait universelle, non développée, de l'esprit, non pas encore son [être] particulier ; un tel [être] particulier, nous ne l'obtenons qu'en passant d'un

[terme] à un autre, - car le particulier contient un terme et un autre ; mais, au commencement précisément, nous n'avons pas encore opéré ce passage »⁶³.

Dans son moment subjectif, immédiat, l'esprit demeurant dans ses penchants s'assimile au devoir-être ; à un simple *Sollen**⁶⁴. Il faut donc qu'il se détermine pour arriver à l'union avec l'objet qui change effectivement son moment individuel indéterminé. Ce moment individuel indéterminé reste aussi identique à la volonté abstraite non-libre. Mais, cette volonté indéterminée doit s'affirmer dans la volonté libre qui s'accomplit dans l'esprit objectif. Ainsi, selon Peperzak, « *L'autodétermination de la volonté (la volonté qui se veut en vérité) ne saurait réussir que si son moment universel et son moment singulier sont médiatisés par la particularisation des deux « extrêmes » de leur relation, une particularisation ou différenciation par laquelle ils peuvent s'identifier* »⁶⁵. On peut dire donc que toute l'activité de l'esprit subjectif consiste à vouloir idéaliser sa réalité immédiate non-développée. Cela, n'empêche évidemment pas que l'esprit subjectif soit dans sa singularité car sa visée reste à se saisir soi-même. En effet, au sujet du développement de sa réalité immédiate, Hegel précise que

« Mais la réalité encore entièrement abstraite, immédiate, est la naturalité, la non-spiritualité. Pour cette raison, **l'enfant est encore retenu dans la naturalité, a seulement des impulsions naturelles, n'est pas encore un homme spirituel suivant l'effectivité, mais seulement suivant la possibilité** ou le concept. »⁶⁶

Dans son immédiateté, ce qui manque à l'esprit subjectif, c'est la médiation qui, après la différenciation, supprime l'immédiateté. La suppression de sa condition première ou universelle abstraite, a valeur d'une élévation de soi à la liberté effective*⁶⁷. L'esprit se médiatise dans l'altérité et rentre dans une relation sujet-objet. Ce devenir médiatisé dans l'effectivité « forme sa réalisation effective »⁶⁸.

⁶³ GWF Hegel, *Enc. III*, Add. §385, p.397

⁶⁴ Selon Peperzak, « Le devoir-être qui se manifeste à ce niveau incline donc la *Willkür* (capacité de faire des choix) à organiser les penchants de manière à en obtenir une satisfaction générale et optimale que l'on peut nommer bonheur (*Glückseligkeit*) » (*Hegel et le droit naturel moderne*, p.129)

⁶⁵ *Hegel et le droit naturel moderne*, Op.cit. p.128

⁶⁶ *Enc. III*, Add. §385, pp. 397-398

⁶⁷ Ici, voir les *PPD*, §5, trad. J.-L. Vieillard-Baron où l'esprit qui ne se détermine pas reste identique à la volonté du vide

⁶⁸ *Enc. III*, Add. §385, p.398) et désintègre sa condition première en tant qu' « esprit-nature » (note 1, p. 398 « Naturgeist »)

Au delà de son immédiateté dans son activité, l'esprit subjectif essaie de dépasser sa condition première. Une telle élévation de l'esprit subjectif qui idéalise^{*69} son moment immédiat, signe le passage de l'esprit dans le moment objectif. Ainsi, si l'esprit « est élevé à l'être-pour-soi, alors il n'est plus simplement esprit subjectif, mais *esprit objectif* »⁷⁰. Ainsi, l'esprit objectif ou

« L'être-pour-soi de l'esprit consiste d'abord en ceci, que ce qui, pour lui, est, c'est-à-dire a pleinement la réalité d'une nature, c'est de l'esprit, l'esprit objectivé ou nature ; ainsi, pour commencer, la propriété. L'être-pour-soi de l'esprit n'est donc aucunement, d'abord, sa réflexion en lui-même hors du monde objectif, mais la découverte de lui-même, de son activité et de sa liberté, dans et comme un monde objectif. Etant objet (« Objekt »), l'esprit se saisit lui-même comme une nature, comme un Autre que lui, comme objet (« Gegenstand »). L'être-pour-soi est toujours d'abord la présence du Soi comme être, comme Autre. »⁷¹

Dans le passage de l'esprit subjectif- qui n'est que simple liberté en soi- l'esprit acquiert un savoir qui le sort « de la forme de la simple subjectivité »⁷². Il trouve un objet, et arrive à l'être-là dans une libération de soi moyennant la négation de son être subjectif formel. Dans *Moralité et droit naturel*, Adriaan Peperzak avance que l'esprit subjectif hégélien se distingue autant de la vie animale que de « *la vie intersubjective, sociale et culturelle* »⁷³. Selon Peperzak, « *Quoique l'individualité humaine ne puisse être thématisée qu'en relation avec d'autres individus, le traité sur l'esprit subjectif fait abstraction de cette relation et se laisse guider par le paradigme d'un esprit singulier et fini* »⁷⁴. La disposition de l'esprit subjectif dans sa capacité de faire des choix, est l'occasion offerte à l'esprit individuel à pouvoir se projeter dans son au-delà objectif comme une forme d'instance collective, une organisation sociale, une police des désirs individuels. Ainsi, l'esprit subjectif passe dans l'esprit objectif, cadre collectif qui subordonne le plan psychologique présocial aux institutions rationnelles objectives, lieu de l'autodétermination de soi libre. « *L'«esprit-nature» qu'est l'âme humaine diffère bien radicalement de la nature-esprit qu'est l'âme animale* »⁷⁵. L'âme animale est pure âme de l'être le plus naturel. Elle s'arrête donc dans la simple sensation. En revanche, le corps humain qui extériorise l'âme humaine diffère profondément du corps animal. Sur ce, Hegel précise que

⁶⁹ Voir la nécessité de la négativité : C'est le moment de la négativité dans la mesure où l'esprit subjectif se particularise pour s'affirmer.

⁷⁰ *Enc. III. Op.cit.* p. 398.

⁷¹ *Enc. III, Add. §385*, p. 398.

⁷² *Enc. III, Add. §385*, p. 399.

⁷³ *Hegel et le droit naturel moderne*, coordinateurs J.-L. Vieillard-Baron et Y. C. Zarka, p. 126.

⁷⁴ Peperzak, *Op.cit.* pp. 126-127.

⁷⁵ Bernard Bourgeois, *Les Actes de l'esprit*, p. 21.

« Même l'animal le plus accompli ne peut pas montrer ce corps finement organisé, infiniment plastique, que nous apercevons déjà en l'enfant qui vient de naître »⁷⁶

L'esprit nature, comme le dit Hegel, porte la marque de l'humanité, laquelle est absente chez l'animal. Ainsi, « *la nature est dans l'âme humaine qui se pose d'emblée pour elle-même, alors que l'âme animale n'arrive même pas à se poser pour elle-même. L'âme naturelle, c'est l'âme qui combat vainement une nature qui la nie en la posant ; l'âme spirituelle, c'est l'esprit qui combat victorieusement une âme qui le nie en étant posée par lui.* »⁷⁷ Ainsi, l'individu^{*78}, contrairement à l'animal, est le seul à pouvoir s'affirmer comme sujet. Cependant, en soi dans son immédiateté, comme chez le cas de l'enfant, il n'est qu'en soi tant qu'il ne sait pas encore se médiatiser dans son autre objectif. L'état d'inclinations ou présocial, symbolise son moment de devoir être. Il lui faut, un moment médian, celui du processus de socialisation^{*79}. En effet, de sa totalité immédiate non différenciée ou particularisée, l'être subjectif doit opérer le passage dans l'autre objectif. L'objectif désigne le concret au sens réel, une réalité qui intervient dans l'être de l'individu. Autrement dit, il est le concret idéal à partir duquel l'universel peut se réaliser. Le génitif objectif permet aussi à l'individu de se déterminer de manière tangible.

I-I-3 : Sens et nature de l'objectif

Extériorisée dans le temps comme esprit, l'Idée dans sa concrétion va avoir une histoire qui saisit sa progression dans ses déterminations comme habits du concept. En effet, l'homme en tant que logos incarné, « *der daseiende Begriff selbst, le Concept même existant concrètement de manière « empiriquement perceptible », Dieu même parvenu à une existence charnelle enfin adéquate à son être, devenu enfin réellement existant* »⁸⁰, a à accomplir la vie divine abstraitement comme concrètement. Abstraitement⁸¹, parce qu'il a à travailler le donné empirique, la matière brute non spirituelle. Concrètement, parce qu'il est

⁷⁶ *Enc III, Philosophie de l'esprit*, éd. 1830, § 396, add. Trad. Bourgeois, p.433)

⁷⁷ Bourgeois, Hegel : *Les Actes de l'esprit*, p. 21

⁷⁸ Même si nous savons que « La singularité comme principe de l'individualité et de la personnalité, semble déborder le champ de la conscience comme telle au sens strict du terme » [Gwendoline Jarczyk, *Au confluent de la mort : L'universel et le singulier dans la philosophie de Hegel*, p. Ellipses 2002, p.115], nous étudions ici le sujet individuel dans son devenir objectif.

⁷⁹ « L'esprit pratique est affirmation de soi comme déjà le travail était affirmation de la conscience de soi (...) L'Esprit subjectif pratique va déployer cette affirmation vers une volonté libre qui s'accomplira dans l'Esprit objectif » Bernard Mabile, *Cheminer avec Hegel*, p.135.

⁸⁰ G.W.F. Hegel, *RH*, Op.cit. p. 12.

⁸¹ Cf. D'Hondt dans *Hegel : Textes et Débats*, partie : *Qui pense abstrait ?*

esprit et a devoir de donner forme objective à l'esprit. Comment se convaincre de l'existence de cette forme objective spirituelle ?

Descartes dans les *Méditations*⁸² a pris le soin de distinguer ce qui est objectif, saisi dans le sens d'existence idéale comme représentation concrète, de l'esprit des réalités formelles. Descartes écarte les objets ou réalités formelles de cette définition de l'objectif. Kant ne partage pas ce sens de l'objectif. Pour Kant, il n'y a qu'une valeur subjective aux idées « *auxquelles le commun des hommes et même la plupart des philosophes, attribuent une réalité objective* »⁸³. Toutefois, ce que nous allons retenir, sans passer en revue tous les sens que requiert le vocable objectif, c'est d'appeler objectif ce qui a validité universelle « *qu'il soit ou non reconnu pour tel au moment où l'on parle* »⁸⁴ en tant que produit spirituel. Et encore « *ce que nous appelons la réalité objective, c'est en dernière analyse ce qui est commun à plusieurs êtres pensants, et pourrait être commun à tous* »⁸⁵ en tant que produit de la raison humaine. Ce qui a valeur universelle se trouve dans le ménage de l'idée. Que celle-ci soit représentée ou pensée, on a l'idée dans une forme spécifique. Pour mieux appréhender le sens de l'objectif en terre hégélienne, dialoguons avec Popper jusqu'à sa capitulation inconsciente dans l'hégélianisme qui donne raison à Foucault dans son témoignage sur l'omniprésence hégélienne qui empêche toute échappatoire.

Popper a-t-il bien compris Hegel ? Hegel, faudrait-il le reconnaître, n'enseigne pas, même si la contradiction est déterminante et essentielle, qu'elle doive s'éterniser mais plutôt que « *L'esprit ne peut pas s'installer dans la contradiction : il aspire à l'unification et celle-ci contient un principe supérieur* »⁸⁶. Emile Bréhier et Paul Ricœur avalisent cette idée en avançant que la démarche hégélienne n'est pas sauvetage des contradictions « *mais nier qu'il y ait en lui quelque chose de contingent et d'irrationnel ; par conséquent loin de le nier, l'élever à l'absolu, en en faisant une expression de la raison universelle (...) montrer en un mot l'identité de l'universel et du particulier, tel est le but de la philosophie de Hegel* »⁸⁷. Surmonter les contradictions en reconnaissant leur existence à titre de moments abstraits, telle est le but de la méthode spéculative. Mais essayons de suivre Popper dans sa lecture de Hegel et sa revendication d'originalité dans la doctrine de l'esprit objectif.

⁸² Cf. Descartes, Œuvres et Lettres, *Méditations III*, p. 11.

⁸³ Kant, *Critique de la Raison Pure, Méthodologie*, I, 3 (A. 780, B. 808, cité par Lalande dans *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 697.

⁸⁴ Lalande, *Vocabulaire*, p. 697.

⁸⁵ Tiré dans *La valeur de la science, Introduction*, p. 9. A. L., cité par Lalande p. 699.

⁸⁶ G.W.F. Hegel, *RH*, Op.cit. p. 94

⁸⁷ Emile Bréhier et Paul Ricœur, *Histoire de la philosophie*, p. 136.

Popper, dans *La Connaissance Objective*, admet la thèse des trois mondes dans une épistémologie sans sujet connaissant qu'il range dans une théorie de l'esprit objectif. En quoi consistent ces trois mondes dans leur nomenclature ? Il y a le monde des objets et des formes physiques (1), qui est le premier monde ; celui des états mentaux (2) qui est le deuxième monde ; et enfin celui des idées ou théories et problèmes théoriques (3) qu'il dissocie des idées platoniciennes. Dans la note 1 de cet ouvrage, Popper dit : « *Précisons que le monde 3 comprend aussi le langage, les œuvres d'art, les institutions sociales et politiques, bref, tout ce qui relève, chez l'homme, de la fonction symbolique* »⁸⁸. La fonction symbolique de la connaissance objective se différencie du monde des objets empiriques, physiques qui renvoient chez Hegel à la philosophie de la nature. Jusqu'ici nous ne remarquons qu'une authentification de l'esprit objectif hégélien. Donc Popper n'échappe pas encore à Hegel. Mais ne soyons pas trop pressés. Popper, s'il renvoie ce troisième monde au symbolique, défend parallèlement son objectivité et son autonomie. C'est donc un monde non pas de la représentation au sens où l'objectivité désignerait une transcendance coupée et isolée du monde dans lequel demeure l'être humain. A partir de ce troisième monde, il forge donc sa théorie scientifique comme processus objectif. On n'a pas affaire à une philosophie du sujet mais le statut de la connaissance chez Popper relève de la dimension ontologique. Autrement, ce monde objectif n'est pas l'apanage d'un sujet particulier qui se targue d'être l'auteur ; on y participe sans avoir la légitimité de revendiquer sa réalité ontologique comme sienne. Donc jusqu'ici il fait campagne pour Hegel. Continuons à suivre cette campagne.

Au *chapitre VIII* (Une conception réaliste de la logique, de la physique et de l'histoire), Popper précise en ces termes que « *Qui étudie l'histoire des idées, finit par s'apercevoir que les idées ont une sorte de vie (c'est une métaphore bien sûr) qu'elles peuvent être mal comprises, rejetées et oubliées ; qu'elles peuvent s'imposer à nouveau et revenir à la vie. Mais sans aucune métaphore cette fois, nous pouvons dire qu'elles ne sont pas identiques aux pensées ou croyances de quelqu'un ; qu'elles peuvent continuer d'exister même si elles sont universellement mal comprises et rejetées* »⁸⁹. Un savoir présent ou passé, réservoir et source de développement des idées de toutes époques présentes, elles sont comme le savoir absolu hégélien que cherche à interioriser le philosophe mais qui ne peut faire l'objet d'une propriété personnelle. Nous avons le droit et le devoir de les reproduire, de participer à leur pérennisation comme à leur innovation mais jamais nous ne pouvons

⁸⁸ Karl R. Popper, *La connaissance objective*, note 1, p. 17

⁸⁹ Karl R. Popper, *ibid.* p. 444

nous poser en propriétaires. Popper est bien conscient qu'il est sous le sillage de Platon et de Hegel comme il le reconnaît ici : « voilà qui peut rappeler Platon ou Hegel »⁹⁰ sans se réduire à la perspective platonicienne, ni hégélienne. Car Platon est le farouche défenseur des Idées éternelles et immuables, comme Hegel lui aussi celui de l'autodifférenciation⁹¹ ou l'autodétermination dialectique des idées.

Au *chapitre III* (Une épistémologie sans sujet connaissant), Popper explicite davantage la spécificité du troisième monde tout en renforçant sa parenté avec la théorie platonicienne et celle de Hegel avec cependant quelques réserves. Il déclare : « Certes ce que j'appelle "le troisième monde" a ainsi beaucoup à voir avec la théorie platonicienne des Formes ou Idées et, par conséquent, aussi avec la théorie hégélienne de l'esprit objectif ; mais ma théorie diffère radicalement, sur certains points décisifs, de celles de Platon et de Hegel. Elle a plus à voir encore avec la théorie d'un univers des propositions en soi et des vérités en soi de Bolzano, bien qu'elle en diffère également. Ce qui ressemble de plus près à mon troisième monde, c'est l'univers des contenus de pensée objectifs de Frege »⁹². La stratégie de Popper, quand bien même elle est un pur défi des philosophies du sujet et de la croyance comme Descartes, Hume etc., ne manque pas d'influence sur le sujet qui lui donne sens et existence.

L'enseignement de Popper est donc axé sur trois thèses principales, à savoir celle de la non-pertinence d'une épistémologie subjective et celle de la pertinence d'une épistémologie objectiviste, et enfin une épistémologie objectiviste : troisième monde que l'on pourrait attribuer au monde objectif hégélien. Jusqu'ici Popper croit se départir de Hegel. Même s'il souligne quelques points de ressemblance, n'empêche il se noie en profondeur dans l'hégélianisme. Car chez Hegel, le savoir absolu n'est pas l'apanage du sujet philosophant mais du sujet absolu en l'occurrence celui de la connaissance objective qui, comme dans un processus expérimental, fait du sujet philosophant qu'un simple participant à celui-ci. Les structures du troisième monde sont vivantes du fait de leur dépendance au processus évolutif du temps ; ce qui porte les individus à y intervenir comme participants d'une vérité ontologique en devenir ainsi que nous l'avons souligné plus haut. Pour preuve, Popper n'hésite pas à faire « une approche biologique du troisième monde » qui porte le nom du sous titre 2 de la première partie du *chapitre III* (Une épistémologie sans sujet connaissant). En tant que produit sans sujet particulier qui se targuerait de le faire

⁹⁰ Popper, Op.cit. p.144

⁹¹ Popper utilise l'expression auto-transformation.

⁹² Popper, ibid. p. 182

sien, ce monde est soumis au peaufinement sans cesse. Il renchérit : « *la connaissance ou la pensée au sens objectif est totalement indépendante de la prétention de quiconque à la connaissance ; elle est aussi indépendante de la croyance ou de la disposition à l'assentiment (ou à l'affirmation, ou à l'action) de qui que ce soit. La connaissance au sens objectif est une connaissance sans connaisseur : c'est une connaissance sans sujet connaissant* »⁹³. Il est vrai que l'objectivité de la pensée sur laquelle il insiste davantage nous mène beaucoup plus loin que les institutions ; elle semble plutôt en adéquation à la science philosophique dans la rubrique : « savoir absolu ». Popper convoque Frege pour s'assurer de son innovation. Frege écrivait : « J'entends par pensée non pas l'acte subjectif de penser, mais son contenu objectif (...) »⁹⁴.

Toujours au *chapitre III, 3* (L'objectivité et l'autonomie du troisième monde), pour la production du troisième monde, il défend sa possibilité d'être sans nécessité d'un sujet connaissant. A cet effet, il précise : « *...un livre, ou même une bibliothèque, n'a même pas nécessairement été écrit par quelqu'un : une série de livres de logarithmes, par exemple, peuvent être produits et imprimés par un ordinateur* »⁹⁵. Hegel défendait certes l'autonomie du monde objectif mais celui-ci ne peut exister sans ses supports que constituent les individus qui s'y collaborent. Une institution ne peut pas fonctionner sans une assistance technique et à plus forte raison qu'il contienne toute une somme de connaissance objective. Mais, ce qui est embarrassant surtout, c'est que, examinant plus loin la notion d'autonomie, Popper avance ces paroles qui semblent contredire l'idée exposée ci-dessus : « *L'idée d'autonomie est centrale pour ma théorie du troisième monde : bien que le troisième monde soit un produit humain, une création humaine, il crée à son tour, comme les autres produits animaux, son propre domaine d'autonomie* »⁹⁶. Il veut se démarquer de Hegel, mais malgré tout, celui-ci le tient à la nuque. Ce qui fait qu'il a beau chercher à se tourner en rond, en vain : il s'agrémente dans le dire hégélien pour tenir debout. Écoutons encore ses paroles : « *Le fait que « l'esprit objectif » et « l'esprit absolu » de Hegel soient sujets au changement est le seul point par lesquels ses Esprits ressemblent davantage à mon « troisième monde » que le monde des Idées de Platon (ou le monde des « énoncés en soi » de Bolzano)* »⁹⁷. Mais Popper manque non seulement de professionnalisme scientifique, mais aussi son troisième monde n'est pas neutre puisque qu'il en fait un attribut de sa propre

⁹³ Popper, Op.cit. p. 185

⁹⁴ *Ecrits logiques et philosophiques*, traduction de Claude Imbert, Editions du Seuil, 1971, p. 108, cité par Popper, p. 185

⁹⁵ Popper, Op.cit. p. 193

⁹⁶ Karl Popper, *ibid.* p.196

⁹⁷ Popper, *ibid.* p. 206

personne : « mon » troisième monde. Que dire de celui qui s'efface toujours derrière ses écrits, qui sait que la science a un degré d'objectivité, et que le savoir n'est pas son savoir mais épouse la marque plurielle ; celle du « nous » ?

Toujours à propos de sa doctrine de l'esprit objectif, Popper souligne encore que « *Tandis que Platon faisait habiter ses Idées hypostasiées dans une sorte de ciel divin, Hegel personnalise son Esprit en une sorte de conscience divine : les Idées l'habitent comme les idées humaines habitent une conscience humaine. Sa doctrine la plus constante est que l'Esprit n'est pas seulement une conscience mais un soi. A l'opposé, mon troisième monde n'a aucune sorte de ressemblance avec la conscience humaine ; et, bien que ses premiers habitants soient les produits de la conscience humaine, ils sont totalement différentes des idées conscientes ou pensées au sens subjectifs* »⁹⁸. Il n'est plus intéressant de revenir sur la profonde contradiction de Popper et sa difficulté de vouloir sortir de l'égoïsme qu'il a fait du troisième monde dont il revendique la propriété sans s'en rendre compte, osant ainsi reprocher à Hegel d'avoir personnalisé l'Esprit. En tout cas la moindre chose que nous puissions dire en ce qui concerne Hegel, c'est qu'il ne s'est, à aucun moment, approprié l'Esprit qui excède tout sujet philosophant. L'expression ci-dessous qui le confirme est de Popper lui-même :

« (...) *mon idée est qu'il est possible d'accepter la réalité, ou (comme on peut l'appeler) l'autonomie du troisième monde, et d'admettre en même temps que le troisième monde prend naissance comme un produit de l'activité humaine* »⁹⁹. On ne serait pas seul à s'étonner d'une telle déclaration insolite de la part de Popper. Comment expliquer- étant donné que l'homme est le seul être doué de conscience, qui est rationnel et fait être tout produit spirituel ou objectif- un produit qui transcende son créateur et le gouverne à son tour ?

Pourtant il répond : « (...) *bien qu'il soit à l'origine le produit de notre activité, le troisième monde est autonome du point de vue de ce qu'on peut appeler son statut ontologique. Ce qui explique pourquoi nous pouvons agir sur lui, y ajouter quelque chose ou contribuer à son développement, même s'il n'y a aucun être humain qui puisse maîtriser ne serait-ce qu'un petit coin de ce monde* »¹⁰⁰. Nous n'allons pas trop nous étendre sur ce sujet, la capitulation poppérienne est si évidente ici pour celui qui a fait le minimum de lecture de la doctrine hégélienne de l'esprit objectif. Nous avons suivi Popper sur ses traces

⁹⁸ Popper, Op.cit. p. 207

⁹⁹ Popper, ibid. p. 253

¹⁰⁰ Karl Popper, ibid. p. 255

jusqu'à son fléchissement devant la vérité objective qui luit toute seule, il est temps d'appréhender les constituants historiques de l'esprit objectif dans le système hégélien avant d'examiner ses articulations rationnelles dans les institutions sociopolitiques.

L'objectif n'est pas l'ob-jet (*Gegenstand*) l'être-là empirique jeté, il n'est pas non plus la signification de *Dasein*. Ce qui est ici issu de l'esprit humain dans le relais d'accomplissement de l'agitation du concept divin, mérite le nom d'objectif que Hegel baptisera « **Esprit objectif** » comme l'ensemble des manifestations à caractère humain. C'est parce qu'il a l'esprit et est noblement esprit, que l'homme n'a de cesse de se progresser dans l'histoire pour atteindre sa perfection comme conscience de soi par les « actes de l'esprit »¹⁰¹. On sera reconnaissant à Rousseau d'avoir compris et posé la perfectibilité de l'homme.

¹⁰¹ Cf. l'ouvrage de Bourgeois: *Les Actes de l'esprit*

I-II : L'Esprit au miroir de l'histoire : l'autobiographie de l'esprit au tournant du XIXe siècle

Réfléchir sur l'histoire, cette trajectoire éducative de l'homme à travers l'enfance, l'adolescence et l'adulte sur lesquels nous reviendrons amplement plus tard, faisait partie des plus grands soucis de Hegel. L'histoire, à la fois dynamique et en repos, garde et détermine la sève nourricière de l'esprit dans le temps à travers ses différentes ramifications. Elle est archivage de ce que les époques ont récolté tout au long de l'avènement des cultures qui se sont succédé, mais aussi les sillons de la raison dont chaque peuple et époque fournit un certain inventaire. Ce dynamisme qui ponctue en profondeur l'histoire peut se lire dans sa nature de médiatisation avec les sillons conflictuels du réel et des hommes. Elle est donc héritage plus ou moins révolu au fond duquel puise chaque époque présente pour modeler son orientation et déchiffrer la réalité fondante de son être actuel. Chaque époque reste, de fait, tributaire de son passé quelle que soit la forme. Puisque dans ses différentes perspectives, l'histoire est le trésor des actes de l'esprit, il est besoin d'une philosophie de l'histoire qui concilie idéalisme et œuvre pratique. Telle est, nous semble-t-il, l'apport sans précédent de Hegel dont l'originalité est d'avoir appréhendé l'histoire comme les œuvres que l'esprit achève de peindre dans sa grisaille par l'action des hommes. En effet, ces considérations nous permettent alors de situer l'histoire dans une double universalité. Ce faisant, on note d'une part, celle des conditions matérielles et objectives et faits évènementiels. D'autre part, celle des sujets particuliers et actifs dans son effectuation.

D'ailleurs pour ce qui est de Hegel, il a vécu une époque de carrefour et de mutations profondes dont il ne pouvait se défaire du poids de l'influence. Aucune couche de la vie intellectuelle, politique et sociale n'a été épargnée par la masse active des événements qui ont bouleversé l'Europe au cours de cette période. Ce faisant, une nouvelle détermination évolutive et significative ne pouvait pas épargner l'individu dans sa vie, ses rapports avec la société et le politique. Dans cette matrice, une des fonctions de Hegel constitue à appréhender l'homme contemporain aux confins de ces modifications structurelles, de ces espaces déterminants son quotidien. Cependant, il faut garder à l'esprit ce fait symbolique selon lequel l'histoire reste toujours témoin vivace et gardien du sens rationnel de la raison depuis les époques primitives jusqu'à la civilisation contemporaine. Son œuvre s'effectue dans la gradation de la liberté primitive à la liberté civilisée. En effet cette marche de la raison dans la gradation matérialise bien évidemment l'idée de Fontenelle et de Condorcet selon laquelle il existe une perfectibilité de l'être humain. L'individu n'obéit pas à la loi du

sédentarisme, sinon son évolution et celle des conditions objectives de son développement s'inscrivent dans un devenir qui continuellement opère des modifications dans l'ensemble des rouages de sa vie. Pour bien appréhender le sens de ces expressions nous nous tournons vers les différentes formes de l'histoire, notamment l'histoire originale, l'histoire, réfléchie et l'histoire philosophique, en dévoilant leurs fonctions dans le cours de l'histoire universelle. Cette dernière ne se mesure qu'à l'aune de la liberté, qui depuis toujours se démasque de plus en plus dans la marche historique de l'humanité. Dès lors, on ne manquera pas de faire l'éloge de l'histoire philosophique en montrant en quoi elle est rassembleuse et sens ultime de ces deux formes d'histoire entachées de contingence dans leur affirmation.

I-II-1 : Hommage aux Lumières (Die Aufklärung)

Dans cette occurrence il s'agit d'une analyse historico phénoménologique de l'esprit qui a pour matière sa réalité historique, l'esprit tel qu'il est dans son monde objectif avec ses réussites, travers ou échecs. Le monde de l'*Aufklärung*, terme générique traduisant les Lumières Françaises et Allemandes, est dominé par l'œuvre remarquable du déisme, du matérialisme, du sensualisme et de l'utilitarisme, tous dans la ligue de *Verstand* (l'entendement) dans la remarquable percée de division, de séparation, qui lui est propre. La vive querelle des Anciens et des Modernes, après de longs remous sur le plan éthico politique, religieux et surtout sur le plan des idées, s'est soldée par la victoire des Modernes.

Comment rendre hommage à l'*Aufklärung* que symbolisent les Lumières Françaises et Allemandes quand on sait qu'à cette période des aventures de la raison, de vives tensions opposèrent la raison et la foi, religion et philosophie ? Sur quoi peut-on se fonder pour légitimer le combat des Lumières ? S'interrogeant sur Les Lumières*¹⁰², Kant répond par l'avènement où l'homme mature sort de la minorité dont il est lui-même responsable. Jusqu'ici, l'homme acceptait de réguler sa vie sous la direction d'autrui au lieu de se servir de son entendement. Le poids de la tradition avec l'absolutisme pérennise la peur et accentue le manque d'initiative courageuse. En réaction contre cet ordre injuste, les penseurs des Lumières notamment Kant maintiennent le bien fondé de la modernité dans ce

¹⁰² Répondant à la question : *Qu'est-ce que les Lumières ?* Kant dit qu'elles « se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre (VIII, 35)... Or, pour répandre ces lumières, il n'est rien requis d'autre que la liberté (...) de faire un usage public de sa raison dans tous les domaines (VIII, 36). Kant, *Œuvres Philosophiques, Pléiade*, direction de Ferdinand Alquié, pp. 210- 211

slogan : « *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières»¹⁰³. En pédagogue de la libération du supplice naturel comme sociétal, les philosophes des Lumières donnent le pouce à l'émancipation de l'homme moderne. L'expression « Philosophie des Lumières » regroupe bien évidemment comme nous l'avons introduit Les Lumières Françaises, l'*Aufklärung* Allemande comme l'« *Enlightenment* » anglaise. La lutte resta la même quelles que fussent les méthodes : aider l'individu à s'épanouir, à se libérer des préjugés au profit du progrès dans le développement de la science, des arts et de la pensée dans toutes ses étendues. Entreprise d'ailleurs à la pointe de l'audace comme le témoigne la réelle détermination des philosophes des lumières à mettre aussi en place une morale indépendante de la théologie. Les trois grandes œuvres de la philosophie kantiennes donnent le visage des Lumières : *Critique de la raison pure*, *Critique de la Faculté de juger* et même une attaque à la raison pour la ramener à son domaine privilégié ; celui des phénomènes et dont le projet se révèle dans la *Critique de la raison pratique*.

Ce qui est plus manifeste dans l'œuvre des Lumières c'est l'attachement privilégié à la matière. L'ébullition intellectuelle franchissait les barrières sociales et s'étendait jusqu'aux cafés et les salons où il fut lieu des rencontres, des débats, lecture et échanges pour dresser le flambeau de l'ère du temps : raison et liberté. L'esprit dans son bouillonnement est épaulé par la Révolution. Le travail de l'entendement n'est pas moins efficace qu'on ne l'aurait cru. En effet, il ne manque pas de valeur efficiente. Bourgeois parle de son appréciation positive car, « *faisant être ce qui, n'étant pas le tout, n'est pas, il est, par son statut, la puissance (négatrice) la plus prodigieuse qui soit, selon les termes de la Préface de la Phénoménologie de l'esprit, et que cette puissance qui identifie toute différence ou détermination à elle-même et fait que l'on peut donc s'y trouver est la condition première du sens* »¹⁰⁴. Premier moment, phase de fécondation de l'idée, de la raison et du sens, l'entendement a le droit, par son statut, aux premiers honneurs dans l'élaboration de l'effectivité. Par son côté diviseur, l'intellection est la figure de la conscience qui se définit comme capable de penser l'absolu comme tel, comme matière. Le soi s'affirme dans la culture comme indépendance. Son attitude consiste à réduire toute l'objectivité à être posée comme activité de soi, c'est-à-dire le fait de transformer en concept tout ce qui est effectif. Son contenu est le concept absolu qui ne trouve pas son objet*¹⁰⁵. La

¹⁰³ Kant, Op.cit. VIII, 35, p.209

¹⁰⁴ Bourgeois, *Le Vocabulaire de Hegel*, p. 28

¹⁰⁵ Cf. *Phéno*, trad. Hyppolite, Op.cit. p. 92

conscience de soi est formée par la culture, mais le résultat de celle-ci est l'opposition, la déchirure. Le monde de la culture vidé d'esprit et la conscience de soi s'affirment dans cette opposition. Mais l'entendement, une fois de plus, ne démérite pas car il accomplit le dévoilement unilatéral de l'identité, de la totalité dans un moment, celui de la différence. La pure intellection nonobstant son remarquable rôle de séparateur n'a pas de contenu propre. Toutefois, l'acte de concevoir est l'acte d'appréhender l'en soi en pour soi. Quelle est la vérité de l'*Aufklärung* ?

La foi a dû reconnaître qu'elle est devenue éclairée par l'entremise de l'intellect. L'histoire sainte est réduite à l'histoire profane. Diderot comme Voltaire, par leurs lumières arrivent à réussir ce travail. Pour le premier, dans ses *Pensées philosophiques*, la raison est déifiée et devient, contrairement à la violence physique ou verbale, le seul moyen efficace et noble de pouvoir ramener les hommes à la vérité. Autant aussi, la critique contre tout l'arsenal apologétique de la tradition chrétienne dont le gouvernement n'est fondé pour la plupart du temps que sur des opinions et des croyances. La *Pensée L**¹⁰⁶ de Diderot est ici déterminante dans l'audace d'affronter les miracles ou prodiges. Point n'est besoin de commentaire, les images parlent d'elles-mêmes : le miracle est tourné en ridicule par la raison émancipatrice. Le philosophe est maintenant devenu un homme impavide au prix de la liberté. Désormais c'est donc à la raison que revient la dignité autoritaire afin que l'homme devienne naturellement lui-même. Ceci constitue une vive allusion négatrice de la barbarie de l'inquisition et des zélés religieux entre autres. Défier la raison (ici au sens de l'entendement) revient à exalter les lumières de l'esprit que ne peut produire la violence aveugle des obscurantistes. Les hommes depuis longtemps vivaient sous le poids de la peur, de la soumission aveugle offusquant leur raison. Ils étaient des adultes-enfants, c'est-à-dire qui n'osaient aucunement penser par eux-mêmes. Il fallait un principe secondaire pour délivrer l'humain du joug dans lequel il fut son propre responsable. Ainsi le monde de la foi s'est disloqué par l'expansion silencieuse de l'intellection. Celle-ci prétendait lutter contre le mélange de l'infini et du fini, à savoir la superstition dont la particularité fut d'attribuer des déterminations finies à Dieu telles que la bonté, la transcendance, la grandeur etc. Si Diderot attaque et combat avec virulence la superstition, c'est parce qu'elle est plus

¹⁰⁶ S'adressant au faiseur de miracle, Diderot ne cède pas mais reste confiant à sa foi à la raison : « Une seule démonstration me frappe plus que cinquante faits. Grâce à l'extrême confiance que j'ai en ma raison, ma foi n'est point à la merci du premier saltimbanque. Pontife de Mahomet, redresse des boiteux ; fais parler des muets ; rends la vue aux aveugles ; guéris des paralytiques ; ressuscite des morts ; restitue même aux estropiés les membres qui leur manquent, miracle qu'on n'a point encore tenté, et à ton grand étonnement ma foi n'en sera point ébranlée. Veux-tu que je devienne ton prosélyte ? Laisse tous ces prestiges, et raisonnons. Je suis plus sûr de mon jugement que de mes yeux » Diderot, *Pensées Philosophiques*, Présentées et annotées par J.-C. Bourdin, GF, 2007, p. 84

dangereuse que l'athéisme puisque c'est par son abus qu'il y a une masse écrasée et réduite à la pusillanimité, de telle sorte qu'ils s'aliènent et se dépossèdent au nom d'une vérité universelle abstraite incarnant leur salut. L'Ancien régime ne s'arrêta pas là ; exploitation, aliénation et ravalement au nom d'une soi-disant vérité religieuse allèrent de pair. L'intellection a bien dénoncé ces ignominies impropres à la raison humaine, elle a épuré les représentations que se faisait la foi, à savoir l'attribut de prédicats au mauvais infini, au lieu de se l'attribuer soi-même et œuvrer pour son effectuation. Ainsi la foi devient par l'intermédiaire de l'intellection un vacuum. Pour mieux comprendre les Lumières, tachons de saisir ses grands versants que sont le déisme, le matérialisme et l'utilitarisme.

Cette philosophie pré-hégélienne, celle de l'entendement s'exprime par sa vulgarité comme le témoignent ces formes susdites. Le matérialisme, comme forme réactionnaire au mépris du faux ordre des anciens, prétend ramener la liberté dans le monde effectif. J.-C. Bourdin reconnaît sa force et avance que « *la catégorie de la matière a essentiellement été une arme polémique et un instrument de réduction à la simplicité, de la richesse pervertie et corrompue du monde spirituel et historique qui ne méritait, pour les Philosophes et pour les matérialistes, que mépris et condamnation* »¹⁰⁷. Du moins, on a le devoir de saluer son refus normal contre les idées reçues, les opinions- l'obstacle épistémologique- premières barrières à franchir pour se libérer de l'aliénation, de l'immédiateté comme de l'immobilisme. La nature humaine est tension, progrès dans la liberté de la conscience ; en un mot perfectibilité au sens où l'entendait Rousseau. Pour s'émanciper de ce joug, l'entendement jette les premières bases par l'expression de la « *Forme négatrice du concept, la matière [qui] permet de dire ce que les choses ne sont pas, de se tourner contre l'ensemble des idées et des institutions reçues, parce qu'elle a l'assurance d'être le simple, le plus immédiatement perçu et conçu* »¹⁰⁸. Toutefois, où se trouve l'erreur manifeste des Lumières qui le jette dans le discrédit ?

I-II-2 : L'Entendement outrepassant ses droits

Les Lumières, témoins sans détour du progrès de la culture, marquent une étape décisive d'une empreinte indélébile dans l'évolution de l'esprit. Elles sont, dans leur démarche comme dans leur aboutissement, la revendication manifeste des oppositions esprit/ matière, foi/entendement, liberté/nécessité, âme/corps, raison/sensibilité comme

¹⁰⁷ J.-C. Bourdin, *Hegel et les Matérialistes Français du XVIIIe siècle*, p. 252

¹⁰⁸ J.-C. Bourdin, *Ibid.* pp. 252-253

intelligence/nature. Ce travail, propre à l'entendement par son impuissance à s'élever jusqu'à la raison, a fait émerger le vrai besoin de philosophie. Ce besoin ira, dans le sens de pouvoir, opérer la réconciliation de l'esprit avec son monde. Or, puisque le contenu, la religion comme substantialité immanente, est ce qui doit pénétrer les déterminités, les Lumières appauvrissent la philosophie et en fait une pensée ratiocinante, celle ayant trait à la pure matérialité. D'ailleurs le rêve secret de cette philosophie c'est dans la résignation de continuer « *à supporter de se passer de tout fondement transcendant et de tout renvoi à l'infini et à un au-delà, bref, cette philosophie matérialiste aurait surtout brillée pour avoir incarné dans ses décisions et ses positions philosophiques, plus que dans ses œuvres, la liberté subjective* »^{*109}. L'on ne serait point fautif de voir ici pousser l'aspiration vers le relativisme faisant triompher le perspectivisme légalisé. Autrement, le subjectivisme au sens de philosophie du sujet, la liberté subjective dans son égoïsme, prend ici la relève, et la conscience errante ne saurait planifier la réconciliation du particulier à l'universel. La philosophie française, particulièrement matérialiste, dévoile son visage dévalorisant surtout dans sa revendication du droit de subordonner la philosophie à la superficialité empiriste ou utilitariste. Comment ne peut-on pas s'indigner devant cette attitude minorante et régressive de l'esprit ramené à la vacuité du simple utile ? Le fervent appel au système de la nature est le comble de cette philosophie, la dernière goutte d'eau qui fit déborder le vase. Ainsi, en voulant détruire la religion, en faire un faux principe, ils finirent même par paralyser la spéculation. Ils partagèrent tous cette idée : « *ne parlons plus de Dieu ou de l'infini ; bannissons de notre vocabulaire les mots d'esprit, de liberté, de finalité ; habituons-nous à nous passer des notions d'ordre et de désordre. Cessons de nous préoccuper du lointain, de l'au-delà et de l'incompréhensible ; etc.* »¹¹⁰. Voilà qui confirme l'intention systématique de vouloir rayer tout ce qui ne relève pas du domaine de l'utile tel que posé par le matérialisme de Diderot comme celui de d'Holbach. Si à cette période se dessinait à leurs yeux un triomphe de la pensée, ce n'est qu'au niveau inférieur, celui du premier degré manquant la phase plus méritante du second degré dont l'intellection ne peut comprendre ni saisir par sa limitation inconsciente. Si J.-C. Bourdin voit dans cette odyssée des Lumières, un accomplissement de la Réforme dans le travail du matérialisme laïcisant la raison, nous, nous dirions audacieusement qu'il s'agit bien d'une négation de la Réforme posant simultanément l'accomplissement de l'athéisme pur et dur. Car ne parler plus de spiritualité, comme c'est dit dans la citation ci-dessus, c'est plus radicale qu'affermir une réforme.

¹⁰⁹ J.-C. Bourdin, *Hegel et les matérialistes français du XVIIIe siècle*, Op.cit. p. 258

¹¹⁰ J.-C. Bourdin, Ibid. p. 256

C'est pourquoi, ces soi-disant « philosophes » des Lumières sont les grands spécialistes de la pensée abstraite. C'est le matérialisme de d'Holbach dans *Le Christianisme dévoilé*, celui de La Mettrie dans *L'homme machine*, mais surtout de Diderot qui, dans ses *Pensées* assure en 1746, lorsque l'Abbé Needham soutint qu'il avait vu des matières végétales engendrant des organismes animaux, en déduisit selon le statut de la pensée de l'époque, que « *la matière en fermentation fait éclore l'univers* ». Quelle raillerie à l'égard de la toute puissance de l'esprit. On ne peut plus athéiste. Tout cela est le résultat de la débauche de l'entendement offusqué par son impuissance à analyser la vérité spéculative, mais il fut dans l'illusion. Le propre de l'entendement c'est son noble travail de division, mais au-delà, il pêche par schématisme en voulant s'immiscer dans le domaine de la raison (au sens de *Vernunft*). La conclusion s'impose : l'entendement a tort de livrer un combat contre la religion. Toutes les fois que l'entendement finit son formidable travail de séparation, aussitôt se fait sentir le besoin de philosophie pour assurer la relève pour aboutir à la réconciliation de la vérité dans sa plénitude. L'entendement incite au philosophe authentique sans s'identifier à lui. Autrement dit, « *L'entendement fait de termes en partie imagés ou analogiques, qui contiennent une pensée spéculative en soi, mais qui sont des figures...* »¹¹¹. S'il n'est pas du ressort de l'entendement de saisir la pensée spéculative, c'est parce qu'il est borné, il contient une pensée spéculative en tant que figure sans s'identifier à celle-ci dans sa plénitude. Le nier pour lui, c'est outrepasser ses droits. A ce propos la note 2 de la *PR* est sans ambiguïté :

« (...) quand l'entendement critique la représentation de la Trinité, à propos de cette représentation aussi le rapport intérieur de la pensée est saisi par l'extériorité car le nombre est la pensée dans la détermination abstraite de l'extériorité ; or l'entendement s'en tient à ce côté extérieur, il lui suffit de compter et extérioriser les trois éléments, l'un par rapport à l'autre ; si l'on fait de cette détermination concrète du nombre le fondement du rapport, il est parfaitement contradictoire que ces trois éléments parfaitement extérieurs l'un à l'autre soient aussi un.»¹¹²

L'entendement capitule, parce qu'il se tient à la limite de l'extériorité, la prenant pour ce qu'elle l'est. Il lui aurait fallu viser la profondeur pour qu'il eût saisi la vérité spéculative que la représentation entache de matérialité imagée. Mais peine perdue, il n'est pas de son ressort à connaître une telle vérité le dépassant. C'est pourquoi l'infinité de l'entendement est une infinité abstraite. Hegel lui dénie toute vérité à titre spéculatif de

¹¹¹ G.W.F. Hegel, *LPR*, TI, p. 249

¹¹² G.W.F. Hegel, *Ibid.* p. 249

Vernunft. Il précise : « Cette métaphysique de l'entendement, cette théologie naturelle n'a rien en soi du contenu spéculatif de la religion et n'a rien pu en avoir »¹¹³. L'entendement ne peut pas connaître Dieu du simple fait que celui-ci est le contenu absolu appréhendable que, par la force de la connaissance spéculative, dont l'entendement n'est qu'un moment inadéquat : celui de la séparation, de l'aide à l'esprit pour se réconcilier avec soi dans sa vérité plénière. Le vrai, le spéculatif est l'élément dans lequel l'entendement se refuse à pénétrer. Attitude négative voire impuissance ou stérilité de l'entendement qui nomme toujours « le concept l'incompréhensible »¹¹⁴. L'entendement ne constitue in fine qu'un moment médian de l'évolution de l'esprit vers sa connaissance adéquate. La conclusion s'impose : « Reconnaître ce qui est raisonnable dépend donc de la culture de la pensée et revient et principalement à la philosophie qu'en ce sens on peut bien appeler sagesse du monde »¹¹⁵. C'est à la logique en tant que la philosophie purement spéculative, qu'il revient de démontrer et d'exposer de plus près cet aspect le plus intime de la spéculation*¹¹⁶.

Dans *Foi et Savoir* en 1802, Hegel affirmait que le combat des Anciens et des Modernes était terminé. Qu'est-ce qui reste à la raison après la farouche bataille n'aboutissant qu'à la rigoureuse division en deux mondes, un règne du Dieu transcendant et celui de César ?

Le combat est négatif car, bien que la raison l'ait remporté, elle a rejeté l'Absolu dans un au-delà hors du voisinage du monde effectif qui, pourtant, reste sa demeure éternelle. L'intellection triomphante des Lumières devient une victoire entachée d'inconscience. L'urgence du moment c'est de réintégrer Dieu pour nous guérir de la pensée abstraite, ce produit de la culture. En effet, l'« expressivisme »*¹¹⁷, contemporain du mouvement *Sturm und Drang*, fut le premier mouvement réactionnaire contre la philosophie des Lumières. Celui-ci dans sa finalité s'oppose au mouvement des Lumières dont le propre est de s'inscrire dans une « perspective utilitaire au plan éthique, atomiste dans sa philosophie sociale, analytique dans sa science de l'homme, et qui comptait sur l'ingénierie sociale pour réorganiser les individus et la société afin d'apporter le bonheur par un parfait ajustement mutuel »¹¹⁸. Herder et ses collaborateurs s'insurgèrent contre cette philosophie par la mise en place du concept d'« expressivisme » selon lequel l'homme est un être

¹¹³ G.W.F. Hegel, *LPR*, Op.cit. p. 250

¹¹⁴ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, § 7, p. 94

¹¹⁵ G.W.F. Hegel, *LPR*, Ibid. p. 253

¹¹⁶ Cf. *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, §7, R, p. 94

¹¹⁷ Taylor, *Hegel et la Société moderne*. Cf. note 1: Altération du terme « expressionnisme » employé par Isaiah Berlin; voir « Herder and the Enlightenment », in *Aspects of the Eighteenth Century* (dir. Earl Wasserman), Baltimore, 1965

¹¹⁸ Taylor, Op.cit. p. 1

expressif. Pour eux les Lumières ne sont qu'une philosophie caricaturiste qui ternit l'image de l'homme qu'elles assimilent à un amalgame d'éléments divers dans la scissiparité la plus sordide. C'est pourquoi, en réaction contre ce perspectivisme utilitariste, l'« expressivisme » rompt aussi avec les Lumières sur la question du rapport de l'homme à la nature. L'homme n'est pas la combinaison d'un corps et d'un esprit, mais «une unité expressive qui comprend l'un et l'autre»¹¹⁹. Il fallait regagner ou reconquérir l'unité expressive du vivant dans le symbolique autant dans le langage qui peut permettre à celui-ci d'arriver à son accomplissement. Et pour se faire, il fallait mettre l'utilitarisme en brèche et faire triompher la dimension spirituelle expressive de l'homme.

A leur suite, l'appel de Hegel est incontournable et s'énonce par un impératif :

« Il nous faut nous délivrer entièrement de cet épouvantail en comprenant ce qu'il en est de cette opposition du fini et de l'infini. Celui qui ne s'en délivre pas se prend dans le néant, car il pose la Divinité comme ne pouvant pas revenir à soi, tandis qu'il conserve sa subjectivité et qu'il nie, en s'appuyant sur elle la possibilité du connaître»¹²⁰.

Iéna qui vit en gestation ses Ecrits de jeunesse, avait déjà mis au jour que le vrai est « l'identité de l'identité et de la différence»¹²¹. Comment comprendre alors l'attitude de la raison triomphante des Lumières par rapport à la religion à laquelle Hegel attribue le privilège de la vérité substantielle et de la fondation du politique dans l'*Encyclopédie**¹²²?

Ce que méconnaît l'*Aufklärung* malgré son attitude positive, c'est que le vrai, loin de se conformer à l'unilatéralité formelle, est l'unité des deux et ne saurait ne pas prendre en compte le processus sans quoi le résultat deviendrait le cadavre nu. La *Phénoménologie de l'esprit* le précise de manière claire et précise : le résultat n'est rien sans son devenir. D'où ce qui aurait prévalu, à l'opposée de la vision simplificatrice des Lumières, c'est l'intégration conçue de l'entendement et de son autre, de l'intellect et de sa base religieuse dans la logique spéculative. L'entendement a rempli son rôle de séparateur, mais il s'est fourvoyé en tranchant sur ce qui excède ses facultés et ses propres prérogatives. Les limites des Lumières se situent en partie dès ce renoncement à la vérité profonde réduite par Kant à la chose en soi, à l'inconnaissable qui, dit-il, nous masque à jamais le fond des choses. Hegel dirait que si Kant avait investi la raison concevante, il aurait peut-être compris que la

¹¹⁹ Taylor, Ibid. p. 3

¹²⁰ G.W.F. Hegel, *LPR*, T1, Op.cit. p. 130

¹²¹ G.W.F. Hegel, *Différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, éd. Lasson, Leipzig, 1928, I, p. 77

¹²² Cf. *Enc. III, Philosophie de l'esprit*, § finaux

chose en soi, qui n'est rien d'autre que l'esprit incarné dans le Christ, a levé le voile sur lui et permis le déchiffrement du Dieu caché de Pascal. Voilà la méconnaissance des Lumières suite au travail de l'intellection qui les éloigne de leur vérité substantielle. Ainsi, elles s'égarent dans le matérialisme et le sensualisme*¹²³.

Le premier est le pur concept chez Hegel ; c'est le spéculatif. Les matérialistes objectivent cette matière en la séparant, ce qui fait que l'intellection oublie son propre chemin, et épouse la caractéristique négative du concept. L'intellection cherche sa propre essence, car, dans sa visée, elle a la certitude d'atteindre celle-ci. Or l'essence qu'elle vise n'est qu'une essence inadéquate. Elle combat la foi et rentre dans son propre piège. Autrement, sa visée est un monde de pensée vraie, mais celle-ci n'est qu'une référence à une essence de manière inadéquate. Elle visait un autre monde que le monde objectif, et se trouve, au final, dans une essence vidée de contenu.

I-II-3 : Le rôle décisif de la Réforme luthérienne

L'objectif de Luther, selon Marc Lienhard, dans ce mouvement de la Réforme, bien évidemment avec les autres Réformateurs, « *n'était ni de bouleverser les institutions existantes, ni de fonder une Eglise nouvelle, de type sectaire par exemple, qui rassemblait les « vrais » croyants et les « vrais » saints. L'objectif était de purifier la théologie et le message de l'Eglise universelle, d'en revenir à l'Evangile* »¹²⁴. Revenir à la source donc, par la propre orientation du croyant, aidée par la Grâce, tel fut aux yeux de Luther et les autres Réformistes, la clé de voûte du croyant pour se délier de l'obscurantisme et vivre sa foi dans des conditions œcuméniques sans contrainte. La théologie doit être soumise à une vraie purification afin que le croyant puisse rester libre, s'occuper de soi et de son monde en dehors de l'aliénation extérieure et injustifiée. Mais réformer pose des problèmes sans doute, étant donné que la religion pose un rapport de principe et de coordination sans concession entre le croyant, Dieu, et le culte*¹²⁵. Dans ce dernier se trouve la forme d'aliénation la plus monstrueuse, inhérente au fait que, parfois, c'est le syncrétisme dans toutes ses dimensions qui empêche d'adhérer dans la nouvelle voie. Donc il faut un retour à l'Evangile pour réussir cette purification. Mais cela aussi pose un problème non moins importante, car l'Evangile lui-même, comme le souligne Luther, « *n'est reçu que par une*

¹²³ Voir Phéno, trad. Bourgeois, Op.cit. p. 697

¹²⁴ Marc Lienhard, *La Réforme de Luther et l'Europe : Succès ou échec, Revue d'histoire de la philosophie religieuse*, Tome LXXV, p. 113

¹²⁵ Nous en parlerons plus en détails dans la deuxième partie de notre travail.

minorité»¹²⁶. Toutes ces indications prouvent l'invraisemblance d'une réussite authentique du message des réformateurs dans l'ensemble de la chrétienté. Cela tient aussi à la diversité des sources, des interprétations des canons bibliques sur lesquels se fonde l'apologétique traditionnelle. Alors il ne s'ensuit qu'une division qui vient combler la difficulté à laquelle font face les réformateurs. Toutefois, « *l'historien ne peut se limiter à constater, voire à déplorer la division. Il a d'autres tâches. Il lui faut tenter de mesurer l'impact d'un mouvement religieux sur les hommes et les mentalités, sur les idées, les institutions, les Eglises et la société* »¹²⁷.

Mais le mouvement de la Réforme a eu des succès surtout dans l'Europe Occidentale comme c'est le cas de la réussite du mouvement parti de Wittenberg qui n'a pas manqué de toucher l'Europe toute entière. Tout de même l'Italie comme l'Espagne furent largement touché par l'impact des écrits de Luther. Même si toute innovation est à craindre dans la religion le mouvement s'est affermi dans la poussée des croyants à aller par eux mêmes dans les textes sacrés, et n'ont point eu besoin d'un guide qui ne fait que le travail herméneutique plausible pour tout un chacun. Luther se réjouit de cette prouesse réalisée dans ce contexte ci difficile. Ainsi en 1528, il se targue solennellement en une expression narcissique*¹²⁸ d'avoir fait une réformation. Ce triomphalisme comporte d'ailleurs assez grandement une part de vérité. Car hormis la constitution de cercles voués à la lecture de ses textes, s'y ajoutent la modification des croyants dans leurs façons jusqu'ici de s'adonner au culte. Pourquoi boudier son plaisir face à la contestation des indulgences ainsi que les pèlerinages qui se diminuent et perdent ainsi l'ampleur qu'ils avaient auparavant ? Si on annonce au peuple religieux des vérités censurées jusqu'ici au sujet de la religion, ce dernier a droit de sévir. La riposte ne s'attarda pas avec les faits que nous connaissons plus tard du Concile de Trente. Luther a réussi sa tâche malgré les difficultés à la suite de la férocité de l'opposition de la religion catholique dans sa riposte réactionnaire. Luther enseigne une nouveauté qui établit les relations directes du croyant avec Dieu supprime la médiation de

¹²⁶ Marc Lienhard, *La Réforme de Luther et l'Europe*, p. 114, note 4, dit : « Au temps d'Elie, seuls 700 hommes sont restés fidèles au Dieu d'Israël », « A certains moments de l'Ancien Testament, il ne subsistait plus qu'un seul Prophète », « Au temps d'Arius, les évêques orthodoxes ont été chassés et les hérétiques ont triomphé »

¹²⁷ Marc Lienhard, *Ibid.* p. 114

¹²⁸ « Je dois me glorifier [...], je pense que j'ai fait une réformation [...]. D'abord j'ai poussé les papistes vers les livres et en particulier vers l'Ecriture sainte, et chassé le païen Aristote et les théologiens attachés aux Sommes et aux livres des Sentences, si bien qu'ils ne règnent et n'enseignent plus dans les chaires [des églises] ni dans les écoles, comme ils le faisaient autrefois [...]. D'autre part j'ai affaibli le grand faste et le marché des indulgences séductrices [...]; troisièmement, j'ai presque arrêté les pèlerinages. J'ai réussi pour beaucoup d'autres choses que les papistes doivent laisser tomber » (*Edition Weimar*= WA 26, 530, 5-21, cité dans l'article par Marc Lienhard, *Op.cit.* p. 115, 116)

l'Eglise et fait de chaque croyant son propre prêtre. La spiritualisation de la religion par son message religieux à savoir « *simplifier le vécu chrétien, le fonder sur la Bible et donner une réponse claire à la question du Salut, enfin revaloriser les laïcs par rapports aux clercs* »¹²⁹ appuyés par les facteurs culturels par le biais d'une élite cultivée et des lecteurs, donnait le ton à l'humanisme, une façon de voir et de considérer l'humain de manière libre et autonome devant ses responsabilités mondaines. Avec Luther on a abouti au fait que chacun est le berger de soi-même sur la prairie du culte ; d'où point n'est besoin de sacrement, de formalisme ennuyeux pour s'approcher de Dieu. Il a réussi sa fonction de thérapeute face à l'absurde maladie de soumission aveugle du croyant.

La démarche luthérienne se trouve aussi dans la croyance au pardon du Christ plutôt que d'avouer sa faute. L'idée de la miséricorde divine fait ici office. Cet enseignement s'oppose absolument à celui de l'Eglise catholique qui, comme on sait accrédite les intermédiaires ; prêtres, des pasteurs en face d'un certain nombre de disciples à qui ils parlent comme des médiateurs accrédités entre Dieu et les croyants. Or, comme l'atteste le prologue de Saint-Jean*¹³⁰, chacun est disposé sans intermédiaire à pouvoir accueillir à lui seul la parole, la vérité divine. Le protestant se trouve légitimement en face de Dieu et sans intermédiaire. Luther a donc aboli le sacrement qui est l'acte par lequel Jésus aide le croyant, efface le péché. On a tous affaire directement à Dieu, à l'esprit divin comme le dit Jésus*¹³¹. On sous-entend par là le règne de l'esprit qui, dans le savoir, est la chiquenaude vers la liberté. Cette condition réunie, l'être peut s'enthousiasmer, peut s'épanouir et acérer sa curiosité sur tout ce qui l'entoure. La vérité sue, à savoir que Dieu est esprit attesté par la conscience humaine, donne droit à celle-ci de se gouverner selon ses propres lois, celles de sa raison et de son esprit. Avec la Réforme, le monde arrive à se tenir par la sainteté de ses propres lumières. L'hommage doit se tourner aussi du côté des lecteurs de la Révolution Française, tel que Hegel entre autres, qui ont su féconder cette vérité dans leurs écrits comme témoins de la richesse pléthorique de leur époque où s'est forgé le concept authentique de liberté. Le protestantisme a renforcé l'audace hégélienne comme lui-même le témoigna à son ami de jeunesse Schelling dans une lettre datée en fin Janvier 1795*¹³².

¹²⁹ Marc Lienhard, Op.cit. p. 120

¹³⁰ «Au commencement la Parole était, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était un dieu. [...] Ainsi la parole devint chair et résida parmi nous », *Les Saintes Ecritures : Traduction du monde nouveau*, Jean 1 : 1-14

¹³¹ «Dieu est un Esprit, et ceux qui l'adorent doivent [l'] adorer avec [l'] esprit et [la] vérité », ibid. Jean 4 : 24

¹³² « Mais je crois qu'il serait intéressant de troubler autant que possible dans leur travail de fourmis les théologiens qui apportent des matériaux critiques pour consolider leur temple gothique, accumuler devant eux les difficultés, les chasser à coups de fouet de tous les coins où ils cherchent refuge jusqu'à ce qu'ils n'en trouvent plus aucun et qu'ils soient obligés de montrer leur nudité au grand jour. Parmi les matériaux qu'ils dérobent au bûcher kantien pour empêcher l'incendie de la dogmatique, ils rapportent toujours aussi chez eux

Notons en passant que Hegel, élevé au Stift de Tübingen où il envisageait de devenir pasteur, n'a jamais renié sa foi dans le protestantisme.

Luther a déblayé le terrain et la Réforme est l'heureux salut pour rompre avec l'immobilisme religieux aliénant la liberté humaine, comme en témoigne Bréhier : « *Il rejette, avec la théologie thomiste, l'aristotélisme, qui n'a pas plus le droit que l'Eglise de s'interposer entre la parole divine révélée et l'âme du croyant* »¹³³. Donc pétrie d'influence et d'expérience mystique, Luther*¹³⁴ inspire la philosophie en lui donnant le matériau pour triompher la liberté d'une religion contraire à l'humaine condition. Même s'il n'était pas favorable à la philosophie, quand même le renouveau*¹³⁵ qu'il a apporté a servi de modèle pour la raison spéculative. Si Luther semble s'asseoir dans une logique de lutte qui rejette la raison, c'est parce qu'il considère la foi comme une disposition intérieure et non le fruit d'une prétendue intelligence. A ses yeux, la foi est purement un don gratuit livré par la Grâce divine. Tandis que l'intelligence est habilitée à saisir, comprendre le sens littéral des textes soit dans l'exégèse ou dans la critique, « *la foi saisit le sens réel* »¹³⁶ de Dieu. Pascal empruntera plus tard ce chemin, soutenant ainsi dans ses *Pensées* la raison du cœur qui échappe à la connaissance. L'accès aux Livres saints, hormis l'apparence littérale, n'est donc pas aux yeux de Luther l'apanage de l'intelligence. C'est ce qui confirme son opposition à la toute puissance de la raison. Kant saura s'inspirer de lui dans son entreprise de la connaissance dans les simples limites de la raison. Pour ce dernier, nous ne pouvons connaître que des phénomènes. Les noumènes nous échappent, et toute tentative de la raison à saisir l'immortalité de l'âme, Dieu, c'est-à-dire ce qu'il appelle les postulats de la Raison pratique, conduit la raison à tourner en rond. Il finit par s'accrocher à l'expérience, à se marier à jamais avec l'espace et le temps comme cadres a priori subjectifs de toute perception et de toute connaissance.

Malgré sa pugnacité à s'opposer à la puissance de la raison, Luther ne manque pas de mérite étant donné qu'il a frayé la voix pour affranchir l'homme de la lourdeur de l'autorité religieuse. Le souci fondamental de Hegel, à vouloir par la philosophie, ramener les fidèles à retrouver la voie authentique (que Dieu est savoir et le reconnaître est la

quelques charbons ardents ; - ils apportent la diffusion générale des idées philosophiques. (...) Fichte lui a indiscutablement ouvert les portes toutes grandes dans sa Critique de toute révélation (...) **Raison et liberté restent notre devise, et l'Eglise invisible reste notre point de ralliement** ». Hegel, *Cor. I*, pp.22-23

¹³³ Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Op.cit, p. 15

¹³⁴ Luther (1448-1546) fut aussi influencé par Saint Paul et Saint Augustin.

¹³⁵ « Il rejette l'idée gréco-latine d'une raison, sorte de lumière naturelle qui éclaire chaque individu (...) cette tradition, Luther la méprise, non parce qu'elle est une tradition, mais parce qu'elle a sa source dans la raison. (Tout ce qui est dans notre intelligence est erreur) », Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Op.cit. p. 16

¹³⁶ Bréhier, *Ibid.* p. 17

meilleure forme de pratique), trouve son appui dans la Réforme. Celle-ci a largement apporté une correction des erreurs impropres qu'on se faisait jusqu'ici dans la pratique religieuse. Elle a amélioré l'institution en dévoilant les égarements d'une communauté. Luther et les réformateurs prêchaient cette nouveauté et rêvaient d'un retour à un christianisme analogue à celui des origines. Ce combat, difficile et digne pour la dignité humaine aux confins des adjonctions qui avaient altéré la dignité humaine, constitue un mouvement religieux de grande ampleur et où naquit le protestantisme. Ainsi malgré la farouche opposition de Charles Quint, le luthéranisme finit par gagner une grande ampleur en Allemagne.

En France Jean Calvin fixa les principes de ce mouvement qui, désormais porte son nom et sera baptisé calvinisme. Comme en Allemagne au temps de Luther et des réformateurs, en France ce mouvement se heurte à l'opposition de François 1^{er} et d'Henri II, mais en vain car il y sera répandu manifestement. Mais la fin du XVI^e siècle fut marquée par un avènement tragique, en l'occurrence les guerres de Religion dont l'épisode le plus terrible fut le massacre de la Saint- Barthélemy du 24 Août 1572. Toutefois après ces remous, le calvinisme finit par se répandre partout en Europe, et l'émergence des Eglises réformées fait suite surtout avec la promulgation de l'édit de Tolérance en 1787.

Cet examen historique, nous permet de comprendre comment l'esprit de la religion a évolué et a servi de base à la philosophie. Luther a permis le développement de la philosophie allemande par son travail non moins significatif à purger la religion de tout l'artéfact accessoire.

I-III : De l'agitation historique de l'Esprit à sa lucidité : Révolution et irruption de liberté

La Révolution Française n'est pas seulement l'ensemble des faits politiques ou des actes constitutionnels mais l'ensemble de la civilisation en général qui a amené de nouveaux idéaux, cadres de référence inhérents aux normes de Raison et aux principes universels des droits de l'homme. Par exemple son influence en Amérique latine neuf ans même avant la prise de la Bastille en 1789 fut décisive. En effet même si les peuples hispano- américains ont emprunté leur type de constitution à l'Amérique du nord, les idées de ces peuples restent quand même filles de la Révolution Française qui avait déjà influencé grandement leurs cadres sociopolitiques. Telle fut en partie l'influence de Napoléon mettant en marche des normes universelles et immuables obéissant aux principes de raison, sur des peuples épris de justice et de liberté. Ainsi c'est les fils spirituels de la Révolution Française qui ont drainé jusqu'aux nations de l'Amérique latine les conceptions françaises de la vie politique. Par exemple la conception du droit, des libertés individuelles, la conception de la loi, la conception des rapports entre le citoyen et l'Etat constitue foncièrement l'apanage du modèle français qui les a influencés. Autrement, l'Esprit français qui est le propre de la Révolution a eu un impact considérable à la base des constitutions latino- américaines même si aujourd'hui c'est le modèle américain qui continue à valoir avec quelques séquelles appartenant au modèle français.

Hegel n'a pas manqué de saluer énergiquement la Révolution Française dont il fut témoin et acteur au niveau philosophique. Enthousiasmé par la carrure de Napoléon, il l'a tant loué et glorifié depuis l'âge de dix neuf ans jusqu'à la fin de ses jours comme l'âme du monde, allant même jusqu'à nier sa défaite après l'entrée victorieuse des Alliés dans Paris. Pour Hegel, Napoléon est l'âme du monde, le grand héros de la fin de l'histoire parce qu'il a personnifié et universalisé la tâche de l'époque à savoir établi le nouveau principe obéissant aux normes de Raison. Encore ajoute t-il qu'avant Napoléon, on n'a jamais vu l'homme s'appuyer sur sa tête et fonder d'après elle la réalité. Cet épisode de l'histoire fut capital, car depuis lors, l'homme a vraiment appris par sa maturité qu'il est le maître du jeu politico-social et rompt définitivement avec une quelconque dépendance extérieure qui aurait légitimement et éternellement le dessus sur ses propres actions et orientations de sa vie. On ne le dira jamais assez, partant de ce fondement et de l'expérience qu'il en a reçue, une des fonctions de Hegel fut de s'atteler à la définition, description du devenir de l'homme contemporain. Le monde est désormais un champ ouvert à l'homme qui sait qu'il est un être

libre dans sa responsabilisation et sa subjectivation par son propre savoir, et faire valoir sa liberté est un prix à payer dont la force sacrificielle constitue sa raison. Les outils de sa réalisation n'émanent que de l'usage de sa raison dont la force et l'efficacité ont dompté toutes les traditions antérieures à se plier à sa loi. Voilà ce qui stipule la marche graduelle de l'humanité et qui détermine le cours de la raison dans l'histoire.

On n'avancerait pas sans souligner le rôle pondérant du patriotisme notamment avec la contribution viable du peuple français avec les sacrifices matériels et humains*¹³⁷ de leur part, dévouement considérable et émouvant qui a une teneur hors norme. Ces sacrifices bien qu'exigés par l'esprit de la Révolution, furent émouvants et dramatiques notamment en ce qui concerne les femmes. Le rôle historique de la femme fut décisif malgré les stigmatisations classiques qui l'eurent tant ravalée à un niveau moins déterminant que celui de l'homme. Qu'importe donc la manière de contribuer pour la patrie, forcée ou volontaire, l'essentiel fut de participer à la vitalité du peuple en cette période d'effervescence socio-politique. Mais curieusement, Hegel n'a pas thématiqué la Révolution Française, lui qui l'a pourtant fortement saluée avec ses camarades du Stift de Tübingen.

I-III-1 : De sa légitimation

Devons-nous sur ce point suivre Hegel dans sa démarche et n'accorder pas à la Révolution Française une thématique exclusive dans le corps de notre texte ? Cela résulte-t-il de sa position ambiguë, laquelle semble être nuancée par des attitudes que d'aucuns qualifient de versatiles : légitimation de la Révolution comme une nécessité inévitable d'où résulte un « véritable lever de soleil », et dénonciation sans ambages de la terreur, pour ce philosophe dont le tragique constitue un moment crucial dans son système ? Bref, comment comprendre et analyser l'accueil hégélien de la Révolution française ?

Cette période de trouble, de révolution et de changement, trouve l'Allemagne dans une situation quasi-féodale dont les références sont majoritairement religieuses. Le premier mérite que l'Allemagne doit à ses philosophes idéalistes, consiste en un hommage de sa cohorte de penseurs qui sont parvenus par la force de leur plume, à masquer dans une sublimation intellectuelle, la laideur du réel empirique de leur peuple. La Révolution Française de 1789 a merveilleusement suscité l'engouement des intellectuels allemands,

¹³⁷ Dans *Cahiers de la Révolution Française*, on apprend que « La femme d'un simple paysan donnera, s'il le faut, son anneau ou sa croix d'or ; elle n'en sera pas moins heureuse et il lui sera permis d'en être fière ». *Cahiers de la Révolution Française* par Hugo D. Barbagelata, Recueil Sirey, V 1936, 275533, page 22.

poètes romantiques et philosophes, à saluer la splendeur de la nouveauté qu'a apporté un esprit qui, longtemps, fut asservi par la fatalité d'un Ancien Régime de droit absolu, supplice de la liberté humaine. A cette époque, le droit était l'apanage de quelques uns au détriment de la majorité. Une religion que Hegel qualifiera plus tard de non liberté, en l'occurrence le catholicisme, base d'un Etat oppresseur, continuait dans son élan à martyriser la dignité humaine, contraignant par conséquent le développement sublime de l'art, la poésie, la philosophie, bref le développement des facultés de l'esprit. Diderot¹³⁸, comme les penseurs des Lumières, n'a pas manqué de dénoncer ce fléau produit par l'Ancien Régime en France. La période anté-Révolution¹³⁹ vit l'homme muselé, en proie à la peur qui limita toutes ses facultés. L'homme ignore ou du moins ne put faire valoir les notions de liberté, de raison, comme valeurs quintessentielles de son existence. Le fléau de l'Ancien Régime ne se limite pas là, l'individu aux confins de la servitude ne peut produire rien d'effectif par une liberté assumée. Cela ne pouvait pas durer, car les lumières de l'esprit drainent, quelle que soit la lenteur, dans l'immensité des contrées de l'humanité. La Révolution dans le bouleversement sans mépris des structures de l'Ancien Régime-prise de la Bastille (symbole de la terreur) et de l'Inquisition-, a fait revenir la Raison longtemps en exil, et démasqué la dignité universelle. La philosophie peut dès lors se targuer d'un retour des conditions propices pour éclore. Marcuse ne manque pas de cerner son accueil admirable et enthousiasmant des intellectuels allemands qui y voient « *l'aube d'une ère nouvelle et à rattacher les principes fondamentaux de leur philosophie à ses idéaux(...) le monde va devenir un ordre de Raison* »¹⁴⁰. Plus tard, dans une Lettre écrite à Schelling en 1795, Hegel souligne audacieusement que « Raison et Liberté constituent notre solution ». Désormais allait s'effondrer la longue période de fatalité et d'immaturité où les peurs font place à la majesté de la Raison comme arme spirituelle, symbole de l'efficacité. L'arbre de la liberté, emblème de l'avènement se dresse en Allemagne pour célébrer l'épiphanie de la Révolution. Mieux donc que tout autre, les philosophes allemands ont accueilli l'événement de manière spéculative. Dans cette mouvance s'insère le propos de J. D'Hondt pour qui « *Les Allemands ont pensé ce que les Français ont fait : d'un côté du Rhin, la pratique, de*

¹³⁸ Examinant le caractère de l'Ancien Régime, Diderot le dénonce et note ainsi : « Plus d'excellence en poésie, en peinture, en musique, lorsque la superstition aura fait sur le tempérament l'ouvrage de la vieillesse », *Pensées Philosophiques, présentées et annotées* par Antoine Adam, p.34

¹³⁹ *Fukuyama note à ce propos que « Presque toutes les sociétés antérieures à la Révolution française étaient monarchiques ou aristocratiques ; une seule personne (le roi) ou une petite oligarchie (« classe dirigeante » ou élite) y était reconnue. Leur satisfaction de cette reconnaissance se faisait au détriment de la grande masse du peuple, dont l'humanité n'était pas reconnue en retour. Cette reconnaissance ne pouvait être rationalisée que si elle était placée sur une base universelle et égalitaire », *FHDH*, Op.cit. p.234

¹⁴⁰ Herbert Marcuse, *RR : Hegel et la Naissance de la théorie sociale*, Op.cit, p.53

*l'autre, la théorie »*¹⁴¹. Cette idée ne fait que confirmer dans le détail ce que Heine disait de son époque : « *Notre philosophie allemande n'est autre chose que le rêve de la Révolution Française...Kant fut proclamé notre Robespierre. Plus tard vint Fichte avec son moi, Napoléon de la philosophie, suprême amour et suprême égoïsme, autocratie de la pensée...jusqu'à ce qu'enfin Hegel, le d'Orléans de la philosophie, vint fonder ou plutôt arranger un nouveau gouvernement (...) et où il assigne aux vieux jacobins kantistes, aux bonapartistes fichtéens, aux pairs de Schelling, et à ses propres créatures, une position assurée et constitutionnelle* »¹⁴².

Hegel*¹⁴³ s'est posé plus visiblement parmi les tenants de cette tendance de penseurs témoins de cette belle prouesse jamais réalisée par l'esprit humain. Cela lui a valu aussitôt après, dans sa magnifique articulation de l'évènementiel au conceptuel, de critiques acerbes telles que : philosophe de la Révolution et, après, dictateur philosophique de l'Allemagne. Traité d'abord de philosophe dictateur de l'Allemagne, ensuite d'eurocentriste pour des raisons parmi lesquelles fait figure la singularité de la Révolution seule digne d'authenticité à ses yeux, Hegel acquiesce et appréhende spéculativement les nouveaux idéaux universels et humanistes de liberté et de raison. Fukuyama dit à ce propos que « *Les principes de liberté et d'égalité ont été ensuite portés au reste de l'Europe par les armées victorieuses de Bonaparte, puis de Napoléon. L'Etat démocratique libéral moderne qui vint au jour à la suite de la Révolution française était tout simplement- la réalisation de l'idéal chrétien de liberté et d'égalité humaines hic et nunc. Ce n'était pas une tentative de déifier l'Etat ou de lui donner une portée « métaphysique » qui manquait au libéralisme anglo-saxon. Cela constituait plutôt une reconnaissance du fait que c'était l'homme qui avait créé le Dieu chrétien à sa place, donc que c'était aussi l'homme qui pouvait faire descendre Dieu sur la terre, pour qu'il vécût dans les parlements, les palais présidentiels et les bureaucraties des Etats modernes* »¹⁴⁴. Ainsi, les deux nouveaux mots d'ordre (Raison et Liberté) inscrits dans les dernières pages de la modernité, sont par la suite les armes mises en avant par Schelling et Hegel pour combattre les théologiens dans leur travail de fourmi.

¹⁴¹ J.D'Hondt, *La Philosophie et la Révolution Française*, VRIN, 1993, pp.295-302

¹⁴² Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Op.cit. pp. 132-133

¹⁴³ Fukuyama témoigne en ces termes que « Pour Hegel, la Révolution française a été l'évènement qui prit la vision chrétienne d'une société libre et égalitaire, et l'apporta ici-bas sur terre. En faisant cette révolution, les anciens esclaves ont risqué leur vie et prouvé ce faisant qu'ils avaient surmonté la peur même de la mort, qui avait servi à l'origine à faire d'eux des esclaves », *FHDH*, Op.cit, p.233

¹⁴⁴ Fukuyama, *FHDH*, ibid. p.233

Mais peu importe pour les critiques à l'égard de Hegel! L'itinéraire de la Raison en passe de se délivrer d'un monde de non liberté, ne pouvait s'empêcher de faire son travail de purge, pour enfin délivrer empiriquement la réalité avant d'entreprendre son élaboration conceptuelle. Telle fut la justification des soubresauts du processus historique qui a, hélas, mené à la Terreur.

La Révolution ayant fini de faire le travail préalable, la tâche incombait dorénavant à l'homme de mettre à jour sa responsabilité à la mode. L'homme, comme le soulignera plus tard *La Raison dans l'histoire*, devient *der Daseiende Begriff selbst*, et doit accomplir l'agitation du concept divin dans la raison spéculative. Pour ce faire, il lui est nécessaire d'intégrer son autre ; la souffrance, le tragique, pour enfin avoir le mérite d'être « *maître et possesseur de la nature* »¹⁴⁵. L'univers obéit à des lois, et pour les comprendre et les soumettre à ses fins utiles, il faut éviter de se voiler la face. L'exigence est d'épouser la voie royale, d'affronter la mort et de pouvoir s'y triompher comme le fut l'attitude des grands hommes de l'histoire parmi lesquels figure Napoléon qui, disait le jeune Hegel, « *J'ai vu l'Empereur à cheval, cette âme du monde, traverser la ville pour aller en reconnaissance* ». L'éloge de Napoléon a sa raison dans sa réussite à personnifier et universaliser la tâche de l'époque, à savoir son audace à pouvoir dompter un vieux monde de chaînes et de non liberté au profit des nouvelles normes accouchées par la suite, et devant obéir au principe de Raison. « L'âme du monde » a chassé le maléfique, supplice contenant toutes les formes de régressions inhumaines empêchant ainsi l'homme de se valoriser et d'être fier de son orientation rationnelle dans le monde. La Révolution a, par ailleurs, salué le beau travail accompli par les Lumières qui, par la voie de l'entendement, ont élaboré ce que la Révolution puis l'Idéalisme allemand devaient accomplir dans la raison spéculative. Les Allemands, ainsi que nous l'avions souligné plus haut, ont pensé ce que les français ont élaboré. Que cela répugne à la morale et à l'éthique, n'est pas le problème. Il est de toute nécessité de faire son travail quand il consiste à promouvoir l'intérêt universel. Le grand homme de l'histoire est au-delà de la moralité terne, impuissante, celle de la belle âme dont l'intention est d'hypothéquer la grandeur de la raison maîtresse. C'est pour une bonne cause que Hegel situe l'histoire universelle par delà le bien et le mal, ainsi qu'hors du règne des moralisateurs d'école. Le principe d'émancipation, quand il est nécessaire, aboutit forcément à la terreur. Ainsi, quand cela arrive, on ne peut que ressentir douleur et affliction tel que le souligne Volney dans *Ruines, ou Méditations sur les Révolutions des Empires*.

¹⁴⁵ Descartes, *Œuvres et Lettres, Pléiade, Discours de la méthode, Sixième partie* : « *Choses requises pour aller plus avant en la recherche de la nature* », p.134

Comme rupture avec la caducité, son bouleversement sans retour, l'on pourrait opposer la laideur de l'Ancien Régime avec la splendeur de l'époque moderne qui libère l'esprit. Nous qui constatons, nostalgiques du passé et impuissants devant la beauté de la nouveauté, nous ne pouvons que dire ces mots: « *Et maintenant voilà ce qui subsiste de cette ville puissante, un lugubre squelette ! Voilà ce qui reste d'une vaste domination, un souvenir obscur et vain ! Au concours bruyant qui se pressait sous ces portiques, a succédé une solitude de mort (...) Ah ! Comment s'est éclipsée tant de gloire ! (...) Comment se sont anéantis tant de travaux (...) Ainsi s'évanouissent les empires et les nations ! J'ai cherché les anciens peuples et leurs ouvrages, et je n'en ai vu que la trace, semblable à celle que le pied du passant laisse sur la poussière. (...) D'où viennent de si funestes révolutions ? (...) Pourquoi cette ancienne population ne s'est-elle pas reproduite et perpétuée ? (...) Pourquoi donc ces races privilégiées ne jouissent-elles plus des mêmes faveurs ?* »¹⁴⁶.

La marche historique comme écriture épisodique de l'esprit, est une appropriation de ce qui est vivant, doué de vie pour une époque présente, et désappropriation de ce qui mort dans ladite époque. L'avènement de la Révolution Française est une expérience nécessaire en ce qu'elle nous place dans une rupture consacrant la maturité politique, mais aussi celle de la pensée déliée de tout obscurantisme. Aux confins d'une raison libérée, l'homme assiste plus tard au foisonnement de toutes les découvertes : artistiques, littéraires, philosophiques et scientifiques. En effet, au moment où Hegel élaborait son système, Saint Simon célébrait au même moment la naissance de l'industrie.

Rousseau, en «anatomiste conceptuel», avait déjà diagnostiqué la maladie de l'époque précédant la Révolution. C'est ainsi qu'il put disséquer l'inégalité régnante comme le fléau qui gangrénait la société de l'intérieur. L'homme s'aliène dans un monde qui est pourtant le sien, mais dans laquelle il n'arrive pas à s'affirmer comme raison et liberté. Dans ce vieux monde sclérosé et d'un conservatisme rebutant à tout esprit de nouveauté, le trop plein ne pouvait qu'ébranler la fixité. Ainsi la myopie devant cette forme de vie et tous les efforts pour la sauver sont appelés à tourner en ridicule car l'esprit se sait et se revigore dans le dépassement, le dynamisme et le progrès toujours en mouvement dans son devenir monde. Le philosophe ne peut se taire devant une telle situation qu'il est appelé à débusquer, et à dévoiler pour éviter d'être complice de la vile pantomime. C'est pourquoi, Hegel a rendu hommage aux philosophes des Lumières françaises dans leur beau travail d'élaboration des matériaux du règne de l'Esprit qui, pour la première fois dans la

¹⁴⁶ Volney (Constantin-François de Chasseboeuf, Comte de) : *Ruines, ou Méditations sur les Révolutions des Empires*, texte daté Paris, Desenne, 1791pp. 10-11-12-13-14.

Révolution, a été divinisé dans un sens différent du *Noûs* anaxagorien. Les conservateurs opposants sont vaincus et renvoyés loin dans la contingence. La Révolution peut être dite philosophique dans la mesure où elle a plus que jamais marqué un degré spirituel créatif que la raison n'eut effectué jusqu'alors. La France de l'époque dominée par la religion catholique, celle de la non- liberté, ne pouvait perdurer dans cet état. D'où ce n'est point une surprise qu'elle fut prise en assaut par une Révolution nécessaire porteuse d'une libération de l'homme des conditions sociopolitiques qui l'asservissent. Ce qui est mis en exergue ici, c'est que la liberté vise le tout du système hégélien. Tant qu'il n'atteint pas sa conscience de soi, il tend nécessairement à ce principe.

L'admiration de Hegel pour la Révolution Française dans l'accomplissement de son beau travail, n'a pas fait pourtant de lui un complice de la violence inutile et aveugle. Ainsi a-t-il condamné farouchement et déploré la terreur*¹⁴⁷ dont elle est l'aboutissement. Ce qu'il condamne et qui l'amène à prendre l'offensive, c'est la perversité, une violence irrationnelle qui tend à la destruction aveugle d'une liberté qu'elle veut quand même restaurer. Voilà ce qui donne une lumière sur la condamnation hégélienne de la Révolution Française. Cette attitude héroïque lève le voile sur ce préjugé qui traite souvent sa philosophie d'absolue tragédie. Expression empirique des abstractions des Lumières dans son combat contre elles-mêmes (la foi n'est que son produit qu'elles nient), la terreur se retourne contre une liberté qu'elle veut instaurer et qu'elle attaque inconsciemment. Toute abstraction est à bannir en régime hégélien. Mais qu'en est-il dans le détail, de ce qui est de la condamnation de la Révolution qui semble manifester un double langage de la part de Hegel ?

I-III-2 : La délégitimation implicite

Ritter*¹⁴⁸ fait de Hegel un philosophe de la Révolution Française. Mais ce serait réduire la portée de sa philosophie aux seuls aspects positifs. Or, Hegel s'il défend la nécessité de la violence, ne la réduit pas quand même à l'excès, à la criminalité, au terrorisme, légitimant toute forme de violence. Le système, une fois de plus, n'est pas une

¹⁴⁷ Voir *Phéno Chap. III : la liberté absolue et la terreur*, trad. Bourgeois, Op.cit. La note 1 précise que « Le Soi qui s'est pleinement objectivé, donc réalisé singulièrement, comme Soi, donc en sa réflexion en soi excluant comme telle toute limitation le faisant se réfléchir en l'Autre, par là comme universel, est l'identité absolue en lui du vouloir singulier et du vouloir universel. (...) Toute la présente section s'illustre à travers la pensée pré-révolutionnaire et le destin de la Révolution Française. », pp. 498-499

¹⁴⁸ Cf. Ritter, *Hegel et la Révolution Française*

philosophie du « tout est tragique », c'est-à-dire un « pantragisme »*¹⁴⁹. Son refuge au monde de l'Esprit, celui de la pensée pure, après la défaite de Napoléon qui signe l'entrée victorieuse des alliés à Paris, enseigne sur le triomphe du concept dans le réel*¹⁵⁰, de l'Idée sur la contingence et le donné empirique. Habermas, analyste méticuleux de l'interprétation hégélienne de la Révolution, aurait certes une autre vision qui contraste avec la nôtre. Pour ce dernier, Hegel veut et ne veut pas, défend et délégitime à la fois l'événement. Mais dans quel sens faut-il comprendre ce qui n'est qu'une attitude pour Hegel face à ce moment contingent de la Révolution?

Diderot, dans ses *Pensées Philosophiques*, nous enseigne que tout raisonnement qui prouve pour deux partis ne prouve ni pour l'un, ni pour l'autre. On voit, selon le traducteur de Shaftesbury, que l'on doit être pour ou contre quand il s'agit d'une position à prendre. Mais, Diderot ne pense pas spéculativement, et cette incapacité l'a amené à mépriser les idéalistes*¹⁵¹. Habermas à son tour, examinant les positions changeantes du maître d'Iéna, en arrive à réduire sa philosophie à la pure contemplation et à l'inaction, car, dit-il, Hegel n'est pas allé jusqu'au bout en restant intact sur la légitimité absolue de la Révolution qu'il juge nécessaire. Malgré la part de vérité que comporte son interprétation, Habermas ne semble pas comprendre, ou du moins vouloir comprendre, que chez Hegel, la raison (*Vernunft*) est au-delà du simple entendement dont le propre est de diviser et d'établir une séparation rigide. Lorsque Hegel entend montrer que la violence se détruit elle-même dans son concept, il souligne sans doute le caractère contradictoire et même absurde de la violence seulement négative et destructrice ; elle est « l'impossibilité même de la penser »¹⁵². Ce qui lève le voile sur la réduction « pantragiste » dont fait l'objet d'accusation du système.

La raison spéculative chère à Hegel situe son travail dans le dépassement (*Aufhebung*) subsumant son autre en le subordonnant à la vérité. Or, puisque la terreur est le

¹⁴⁹ C'est le fait d'admettre que le système de Hegel développe une conception irrémédiablement conflictuelle de l'histoire.

¹⁵⁰ On convient qu'« En théorie, pour Hegel, la cause profonde du déclin napoléonien ne peut faire aucun doute : il a été abandonné par l'esprit du temps, le siècle avait soutiré de lui tout ce qu'il pouvait donner, l'heure était venue d'une nouvelle figure de l'histoire » (*Hegels Rechtsphilosophie, im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Herausgegeben von Hans—Christian Lucas und Otto Pöggeler, Abteilung II : Untersuchungen Band1, Frommann-holzboog 1986, p.38)

¹⁵¹ Selon Diderot, « On appelle idéalistes ces philosophes qui, n'ayant conscience que de leur existence et des sensations qui se succèdent au-dedans d'eux-mêmes, n'admettent pas autre chose : système extravagant qui ne pouvait, ce me semble, devoir sa naissance qu'à des aveugles ; système qui, à la honte de l'esprit humain et de la philosophie, est le plus difficile à combattre, quoique le plus absurde de tous », *Pensées Philosophiques, Lettre sur les aveugles*, trad. Antoine Adam, p.100

¹⁵² Lecrivain, Op.cit. p. 28

moment négatif de la Révolution*¹⁵³, ce négatif est appelé à être nié pour qu'il en résulte le troisième moment ; le positivement rationnel. Ce qui vient d'être examiné montre clairement un préjugé de Habermas à l'encontre de la philosophie hégélienne. Si la philosophie politique de Hegel se réduit, comme il vient de le dire, à l'inaction et à la contemplation, propres à la belle âme, alors qu'en est-il de la philosophie du droit ? D'ailleurs comme l'atteste Lebrun*¹⁵⁴, Hegel a anticipé toutes les critiques faites à son insu ; alors l'avocat des avocats n'a point besoin de plaider. Réduire Hegel à Platon, c'est nier tout le mouvement de la culture et du progrès spirituel de l'idéalisme allemand. Habermas se nourrit ici de préjugés.

Comme il apparaît magistralement dans le texte de Marcuse, le passage de l'autonomie rationnelle à l'individualité féroce*¹⁵⁵ qui oublie l'exigence d'universalité comme principe de base, fait que la Révolution passe de la pointe glorieuse à celle de l'abîme. Les fruits de la Révolution, au-delà de l'aspect empirique positif*¹⁵⁶, ce sont aussi les idées spéculatives*¹⁵⁷ qui s'ensuivent et qui sont des œuvres des philosophes dans leur compréhension et transformation de ce qui est élaboré empiriquement par les Français. Ce constat, par anticipation, nous éclaire davantage sur **le devenir de l'esprit objectif** toujours en passe vers sa perfectibilité, vers plus de liberté, bref de plus en plus conscient de lui-même. L'esprit absolu, le concept en tant que se ravitaillant de ce qui est, du présent dans sa réalité effective, ne peut suivre qu'en fidèle secrétaire le matériel objectif- en tant que objet spirituel, car le matérialisme en terre hégélienne est identique au spéculatif- qu'il a à travailler. C'est pourquoi, l'esprit absolu se nourrit aussi de l'histoire (à travers les formes nécessaires et celles contingentes et empiriques) qui est le terrain du déploiement empirique du concept. Dans ce sens, le rapport de l'esprit absolu avec l'esprit objectif est une relation sublimée de la dialectique du maître et du serviteur (nous y reviendrons).

¹⁵³ Hegel précise dans les *PPD* en note 32, trad. Déralhé, p. 287 que « Napoléon voulut donner a priori une constitution à l'Espagne : le résultat fut catastrophique. Car on ne fabrique pas une constitution ; il faut qu'intervienne le travail des siècles, l'idée et la conscience du rationnel, telles qu'elles se sont développées chez un peuple. C'est pour cette raison qu'aucune constitution ne peut être uniquement élaborée par des sujets individuels ». Aussi voir le *Manuscrit de Sainte-Hélène*, édit. 1929, p. 69 où Napoléon reconnaît que « C'était la crise qui changeait les mœurs. C'était la conséquence inévitable d'un passage d'un système social à un autre. Si j'avais été l'inventeur de ce système, j'aurais été coupable des maux qu'il a faits. Mais il n'a été inventé par personne. Il n'a été produit que par la marche du temps. » (p.40)

¹⁵⁴ Gérard Lebrun, *La Patience du Concept, Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972.

¹⁵⁵ Voir Marcuse, *RR* : « L'effort historique pour établir une société rationnelle se voit transposé en Allemagne sur le terrain philosophique, dans l'effort théorique d'élaborer le concept de Raison », p.54

¹⁵⁶ Par exemple l'institutionnalisation de la République le 21 Septembre 1792

¹⁵⁷ Dans cette voie on entend la voix de Claude Nicolet pour qui « La république est dans le vocabulaire même, tout à la fois une réalité institutionnelle et une doctrine ou un esprit, qui n'est en quelque sorte jamais réalisé, toujours en devenir ». *L'idée républicaine en France*, Gallimard, 1982, p.30.

Les matériaux pour la réalisation effective de la liberté sont dorénavant déployés sur le terrain de l'histoire, il revient au philosophe Hegel, de dégager ce qu'enseigne le concept dans la monstration, le spectacle du réel. Dans sa recherche de l'idéal républicain authentique, Hegel s'inspire de l'Idée platonicienne de *res-publica*. Cette inspiration lointaine, traduit son attachement au beau charme grec, point lumineux de son idéal de jeunesse. Dans cet horizon Hegel rompt d'office avec les conceptions kantienne, rousseauistes et fichtéennes dites républicaines. Puisque l'Etat doit être regardé et pris comme un tout organique dont les membres sont solidaires comme un corps organisé, la belle totalité grecque harmonieuse peut aider à remédier au déchirement du présent.

Le rapport de Hegel avec les anciens (les grecs) n'est pas analogue à celui des philosophes des Lumières par rapport à leurs Anciens (de l'Ancien Régime). A ses yeux, les grecs sont le modèle politique et social d'une liberté harmonieuse dont les citoyens ne pâtissent guère. En revanche, si le rapport des philosophes des Lumières et de leurs devanciers se pose en terme de querelle, c'est parce que l'homme moderne dans ce contexte est assujéti par une religion de non-liberté et une forme politique aliénante qui attentent à sa dignité. Comment procéder dès lors à l'affranchissement de l'homme de ce lourd fardeau qui l'accable ?

La prouesse de la Révolution doit s'accompagner d'une réforme. Car étant donné que la religion est la base fondatrice de l'Etat*¹⁵⁸, celui-ci ne peut réussir à perdurer librement que si la religion est purgée de la servitude. Autrement dit, une révolution doit être accompagnée d'une réforme. Libérer l'homme, consiste à orienter son regard sur terre, mettre la religion au service de la politique et de la société. L'homme libre est celui qui soit en mesure de se délier de la rigidité de la transcendance pure et tourner le regard vers la réalité présente dont il est fils et porteur d'une mission quelles que soient ses limites. Mais, le renversement dialectique qui fait passer de l'Ancien Régime à l'Etat divin sur terre sensé planifier l'orientation et les cadres propices à la réussite des citoyens, prouve malheureusement que ce dieu terrestre n'a pas pouvoir providentiel. La République de 1792 ne satisfait pas Hegel, car le contrat qui en constitue la base du politique, dénigre la raison en se contentant d'une pensée d'entendement. L'Etat doit être une nécessité qui s'impose aux individus, contrairement à l'idée que s'en font les théoriciens contractualistes comme Rousseau concevant ainsi de la République comme un tronc de la contingence et de l'arbitraire. En revanche, l'Etat est totalité immédiate qui n'a pas besoin d'une justification,

¹⁵⁸ Selon Hegel, « L'Etat se fonde sur la religion. Etat et lois ne sont que la manifestation de la religion dans les conditions de la réalité », *LHP*, Op.cit. p. 320

ni non plus d'un statut de contrôle réciproque entre ses membres et les élus. L'autorité étatique doit avoir et garder sa puissance souveraine comme l'œil de Bentham vis à vis du peuple. Marcuse a bien mis en exergue la contingence du contrat si l'Etat devait s'appliquer à cet effet. Reprenant la position de Hegel sur ce point, il admet nettement que le contrat s'applique sur des choses et relève bien évidemment de la contingence, car il suffit que l'un des contractants décide de rompre pour le mettre définitivement à terme. Toutefois pour la constitution de l'Etat en tant que totalité objective rationnelle, c'est-à-dire corps sociopolitique, ce qui est requis, c'est l'adhésion immédiate des citoyens comme membres. C'est le devoir le plus haut d'être membre d'un Etat. Du coup, on peut noter dans la continuité l'erreur fondamentale de Rousseau qui fait du socle de l'Etat le contrat suite à l'élection de la volonté majoritaire.

Par ailleurs, quant à ce qui concerne le thème fondamental des Droits de l'Homme, même si Hegel n'est pas prolixe à ce sujet, il faut quand même l'exhumer dans le texte hégélien pour se rendre compte de sa présence implicite. Quand il admet que « *l'histoire universelle est le progrès de la conscience de la liberté* »¹⁵⁹, il a déjà fait allusion au droit le plus sacré de l'être humain, y compris des autres formes de droit inhérents à celui-ci qui les commande tous. Hegel ne méconnaît aucunement les Droits de l'Homme qui se dégagent dans l'affirmation des normes universelles devant obéir au principe de Raison. Autrement dit, Raison et Liberté sont les prédicats indivis vers lesquels tendent tout citoyen de l'Etat moderne dans sa constitution rationnelle. Il faut savoir bien lire entre les interstices de la pensée de Hegel comme il l'a magnifiquement fait de Platon dans ses *Leçons sur Platon*. Les non-dits qui planent dans le système nous intriguent, donc il faut les actualiser. Seule une vie dans l'Etat, en tant que citoyen se dissolvant dans ce Tout, peut faire de l'individu un être de droits et de devoirs. C'est ainsi seulement que l'homme peut être regardé et considéré, nous dit Hegel, non pas en fonction de son identité idéologique (athée, juif, chrétien ou musulman), mais comme un citoyen, un ayant droit à s'objectiver dans les cadres stricts, planifiés par le Législateur pour l'invention de soi.*¹⁶⁰

Nous objectera-t-on que Hegel aurait considéré exclusivement les droits du citoyen et non ceux de l'Homme universel, sans distinction de race, ni de couleur et de contrée. Mais ce qui vaut pour un Etat touchant la liberté, la dignité humaine, doit s'universaliser et

¹⁵⁹ G.W.F. Hegel, *RH*, Op.cit. p.84

¹⁶⁰ Malheureusement que l'actualité et la réalité contredisent cette générosité hégélienne. En effet, la question de l'immigration et celle du droit à la nationalité, modiques apparemment dans le dire hégélien, posent des problèmes accrus dans nos sociétés contemporaines. Les droits de l'homme n'ont pas d'expression valable dans ce sens.

s'appliquer pour l'homme pris dans son intégrité. C'est ainsi que des questions sociales concrètes que Hegel n'a pas pu traiter à son époque, tels que la mutilation sexuelle, l'esclavage des enfants, l'absence de liberté des femmes etc., seront condamnées sans concession. Jean Louis Vieillard-Baron, dans *Hegel, Penseur du Politique* ^{*161}, n'a pas manqué de mettre en évidence la condamnation de l'esclavage par Hegel.

Par ailleurs, nous ne faisons pas l'amalgame des droits du citoyens et des Droits de l'Homme tels que l'énonce le fameux texte des Droits de l'Homme et du citoyen de 1789, qui n'est qu'une résultante de celui de 1789, base fondamentale de la Constitution française qui a inspiré beaucoup d'autres institutions dans le monde. D'ailleurs l'intitulé du texte de 1789 ne fait point de distinction entre ces deux formes de droit. Même si les droits du citoyen diffèrent d'une contrée géographique à une autre. Les Droits de l'homme cités ci-dessus sont inaliénables, et tout régime politique qui l'entrave ou lui accorde peu d'importance est à l'horizon de sa propre négation. L'esprit humain s'inscrit dans le progrès de la liberté ; le méconnaître c'est vouloir enfermer les individus dans les chaînes de la dictature, celle de la non-liberté^{*162}.

Par conséquent dire, comme le font d'aucuns, que les droits de l'homme se limitent, dans le système, dans l'enceinte de la sphère socio-économique, c'est purement réducteur. Depuis l'Allemagne, et dès l'aube de la Révolution, Hegel et ses amis du *Stift* de Tübingen comme Schelling et Hölderlin déclarent que Raison et Liberté sont notre devise. Partant de là, leur entreprise philosophique consiste à vouloir médiatiser, dans l'air du temps, ces notions universelles dans le discours philosophique. L'originalité de l'époque germanique coïncidant avec la Révolution française, c'est la reconnaissance universelle de la liberté humaine, contrairement aux périodes antérieures, dans Rome et le monde oriental. Ainsi la raison dans la liberté et la liberté dans la raison, sont un héritage issu de la Révolution comme aspiration et participation à la chose publique.

La délégitimation de la Révolution Française tourne autour des erreurs et de ses conséquences terroristes (qui ont occasionné la défaite de Napoléon) ainsi que la

¹⁶¹ « Le droit romain pose une détermination immorale quand il considère que les enfants sont une chose pour leur père (...) la civilisation romaine étant caractérisée par le règne de l'entendement et de son uniformité (...) La thèse intéressante de Hegel est que, non seulement on n'a pas le droit de posséder quelqu'un comme esclave, mais on n'a pas le droit de se constituer librement comme esclave » J.- L. Vieillard-Baron, *Hegel, Penseur du Politique*, p.181

¹⁶² Qu'en est-il de la dictature de Saddam qui se fermait les yeux pour le droit de ses citoyens à vivre dans la liberté ? Il a fini balle vide dans la tête. On n'est pas en passe de légitimer la guerre en Irak dont nul n'ignore les mascarades qui ont été à l'origine. Simplement, notre position est de défendre le principe des droits de l'homme pour lui rendre enfin toute sa dignité, et du coup prouver que Hegel ne saurait se ranger du côté des terroristes.

République démocratique moderne qu'elle instaure et dont le principe est d'inspiration rousseauiste ; celui d'un contrat. Hegel ne sera pas complice de ce modèle politique qui est issu et qui se fonde d'ailleurs sur une abstraction des Droits de l'homme et du citoyen. Ainsi, « l'esprit du temps »¹⁶³ passe de l'histoire empirique au monde de l'idéalisme allemand¹⁶⁴. Comme le souligne les *Leçons sur la Philosophie de l'histoire*, **la Révolution** a donc « une portée historique universelle »¹⁶⁵ sur laquelle se dresse l'aurore de l'esprit dans son aspiration à la liberté authentique. La raison la saluait, vu qu'elle peut désormais aménager le monde à sa guise sans contrainte aucune qui pourrait anéantir sa grandeur. En lui rendant hommage plus que tout autre, nous devons retourner à Hegel cette reconnaissance spéculative. L'événement, au delà de la contingence, de l'accidentel et du pur hasard, a « psychanalysé » l'esprit humain de la maladie de la monarchie absolue de droit divin où dominait la règle de mesure. Bien avant donc cette belle délivrance, l'Ancien régime fut une période où régnaient les trois idéaux : l'idéal moral, l'idéal esthétique et l'idéal social. L'idéal social qui incarnait la juste mesure pouvait se lire dans la pensée de Boileau : « Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement, et les mots pour les dire arrivent aisément ». Tout, pour dire que l'aliénation posait mécaniquement la règle de juste mesure.

I-III-3 : L'Aurore de l'esprit à la suite de la Révolution

Examinant son époque, Hegel par la *Phénoménologie de l'esprit*, s'est montré d'une efficacité de taille en exposant dans cet ouvrage ce qui est le chemin de la libération¹⁶⁶ de la conscience humaine, de sa capacité à conquérir le réel. Il s'agit simplement de comprendre dès lors les canevas par lesquels on doit nécessairement passer pour aboutir à la compréhension du réel et du savoir en général. Cela va de soi que « Le réel est rationnel » selon la formule très populaire qui nous piège continuellement. Comprendre son monde

¹⁶³ Der Zeitgeist selon Hegel dans der *Geschichte der Philosophie*, éd. 1821, p.11

¹⁶⁴ *Selon Marcuse dans *RR* : « L'idéalisme allemand a pu être appelé la théorie de la Révolution française. Non pour son interprétation théorique de la Révolution française, mais parce que les doctrines de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hegel se présentent en grande partie comme une réponse au défi français d'une réorganisation de l'Etat et de la société sur une base rationnelle, afin que les institutions sociales et politiques concordent avec la liberté et les intérêts de l'individu (...) Aux yeux des idéalistes, l'homme a dépassé la longue période d'immaturité où il succombait sous le poids des fatalités naturelles et sociales ; il est devenu le sujet autonome de son développement ; le monde va devenir un ordre de Raison », p. 53

¹⁶⁵ G.W.F. Hegel, *LPH*, Op.cit. p. 343

¹⁶⁶ Ici, on peut par la même occasion y lire le libéralisme de Hegel qui selon Fukuyama « peut être vu comme la poursuite de la reconnaissance rationnelle, c'est-à-dire la reconnaissance sur une base universelle selon laquelle la dignité de chaque personne comme être humain libre et autonome est reconnue par tous (...) La chose la plus importante et finalement la plus gratifiante que cela nous procure est la reconnaissance de notre dignité », Fukuyama, *FHDH*, Op.cit. p.234

revient à refuser l'immobilisme et à s'engager dans la marche progressive de soi dont le lieu d'ascension n'est que le savoir qui demande un déchiffrement des codes qui le sous-tendent. Par ce travail qui consiste à remuer l'empirique et l'abstrait, la pensée peut arriver à la vraie rationalité du réel.

Cette marche du progrès attire notre attention dans cette analyse qui montre clairement que l'histoire devient dorénavant comprise et que l'humanité arrive à la maîtrise de soi. Dans cette évolution, l'esprit qui quémante dans l'absolu déchirement, nécessite d'être libéré des pseudo vérités que l'on faisait, par méconnaissance, à ses dépens. L'*Aufklärung* se contentait du *Verstand* communément appelé intellect, et ignorait que foi et entendement doivent impérativement se soumettre au principe de Raison ou *Vernunft*.

En quoi l'entendement ne répond pas à la demande de l'esprit et doit se soumettre à la raison ? Lumières intenses et efficaces sans défectuosité aucune ou Lumières dont la portée exige une réorientation du sens dans l'investigation qui est la notre ? Les Lumières, période de crise, marquent la querelle des Anciens et des modernes qui s'est soldée par la victoire des derniers ainsi que nous l'avons exposé plus haut. Ce conflit non moins important et opposant ces deux camps, relève de la connaissance d'entendement, méconnaissant laborieusement le pouvoir de la raison d'où toute détermination participe et trouve sa vérité et son sens. En effet si les Lumières se posent comme détentrice de la raison et voulant exclure de fait la religion dans son domaine, elles sont inconséquentes envers elles-mêmes. On verra plus tard ce rapport étroit entre la philosophie et la religion, qui d'ailleurs se lit dans la présence d'un même contenu absolu qui se déploie réciproquement en elles mais seulement dans une différence de formes. La raison cependant au lieu de s'occuper de ce qui lui appartient en propre, l'exclut de fait et se transforme en raison d'entendement dont le propre est la connaissance unilatérale qui débouche sur la séparation sans dialogue possible du fini et de l'infini, de l'intérieur et de l'extérieur. La philosophie des Lumières Françaises comme celle de l'*Aufklärung* allemande, est « injustement dévalorisée » par son « enlissement dans la finitude et la platitude »¹⁶⁷. Alors l'*Aufklärung* s'appauvrit en teneur par l'exclusion en soi de l'objet absolu, et se transforme ainsi en véritable obscurantisme qu'elle reproche d'ailleurs à la religion. Car se méconnaître soi-même comme esprit intériorisant en soi le dedans et le dehors, l'extériorité qui n'est pas significatif en dehors de sa portée comme esprit en et pour soi, ce n'est rien d'autre que donner naissance à l'obscur, le dehors vrai mais réfractaire à toute saisie. Telle est

¹⁶⁷ J.-C. Bourdin, *Hegel et les matérialistes français*, Préface par D'Hondt, p. 10

l'inconséquence des Lumières se méprenant volontairement sans s'en rendre compte au lieu de garder leur statut et rôle de raison à l'œuvre dans l'ensemble des déterminations historiques de l'esprit.

Or, ce fourvoiement sans précédent de l'esprit se méconnaissant peut se lire clairement dans le refus d'appréhender l'absolu comme esprit dont le propre est la manifestation. L'absolu n'est pas statique, stable, sans mouvement, sinon révélation dans son dévoilement et sa manifestation dont l'eschatologie est reconquête permanente de soi dans la liberté. Le voir comme profondeur absolue dont le propre est de se condamner dans le sanctuaire du vide, revient à l'asphyxier et fausser complètement son essence qui est de se révéler. Quand l'*Aufklärung* s'en prend à la religion, elle n'a pas conscience de devoir élaguer, de purifier son champ de toutes les obscurités et pseudo vérités qui offusquent l'être vrai de la raison, sa nature sensée et comprise. Attributs ou déterminations, il n'y a que l'esprit, le Verbe qui s'est fait chair et habitant parmi nous selon Saint Jean. Ceci est une vérité spéculative. Voilà ce qui nous comble et qui permet de lever certaines équivoques dont était victime cette époque et particulièrement les Lumières. Le point de départ, s'il est avéré être Dieu, suppose un point d'arrivée qui, même s'il reste inaccessible dans le processus évolutif, laisse sur son chemin les marques distinctives de son être. Autrement, l'absolu doit répondre à son appel, celui d'être sujet se vérifiant dans son résultat consommant l'ensemble de ses déterminations*¹⁶⁸, c'est-à-dire les maintenir en soi dans une *Aufhebung* sans suppression rigide. Autrement dans l'acte de dépasser la caducité, l'esprit prend par devers soi les éléments essentiels au maintien de la nouveauté qui est force de la rupture. D'où ce devenir de l'esprit qui n'est jamais achevé, sinon temporairement, hausse dans son sommet provisoire la réalité sue, son sens sur la croix de la raison présente, gouverneur et législateur mais aussi parent d'une famille hétéroclite. Ce progrès dans la scission, le mal et la douleur, que subit l'esprit un et universel, l'indivis, signifie et féconde le sens programmatique de son développement dans l'absolu déchirement.

Mais, « Lorsque le mouvement du monde de la culture et de la foi supprime l'extranéation et la division, le savoir semble enfin être devenu parfaitement égal à sa vérité. C'est ainsi que "la conscience de soi a obtenu la maîtrise sur l'opposition que la conscience enveloppe" »*¹⁶⁹.

Ainsi, comprenant les différents schèmes qui se sont entrelacés, Hegel peut maintenant s'attacher au travail de réconciliation de l'esprit avec lui-même, et ce grâce à la

¹⁶⁸ Projet des romantiques comme de Hegel : l' « Absolu comme l'indice d'une question que tente de résoudre toute la philosophie spéculative » ; voir Kervégan dans *Hegel et l'hégélianisme*, p.110

¹⁶⁹ Hegel, *Phéno 2*, trad. Hyppolite, p.143

philosophie spéculative*¹⁷⁰. L'histoire arrive maintenant à sa décharge des matériaux, la raison peut maintenant construire en toute liberté. C'est pourquoi, Marcuse défend énergiquement que « *L'effort historique pour établir une société rationnelle se voit transposé en Allemagne sur le terrain philosophique, dans l'effort théorique d'élaborer le concept de Raison. Ce concept de Raison est au cœur de la philosophie hégélienne (...). Fidèle à la grande tradition de la philosophie occidentale, Hegel croit à l'existence objective de tels concepts et de tels principes. Leur totalité constitue ce qu'il appelle la Raison* »¹⁷¹.

Un évènement historique, plein de vicissitudes, fut cette période de l'histoire dont le caractère universel est à lire dans la concrétisation de la marche de l'esprit vers sa propre manifestation dans la liberté. Se fraye dans ses contours un passage non moins important de l'évènement empirique à l'avènement de l'esprit. Quand l'époque était célébrée, Hegel avait dix neuf ans et après il n'a pas cessé de la fêter durant toute sa vie. Même la défaite de Napoléon après l'entrée victorieuse des alliés à Paris, ne modifiera pas son attitude. Cette validation du concept de droit sur lequel va se reposer plus tard une constitution à vocation institutionnelle, fera que l'humanité était en passe d'atteindre la conscience de soi de sa liberté. L'œil ne saurait se fermer, les plumes et les pensées agitées ne peuvent que vibrer d'une sonorité intense devant l'apparition d'un grand homme de l'histoire. Sa venue peut bel et bien faire un tollé et susciter la haine et le mépris profond des esprits de visions bornées, mais jamais les grands esprits ne sauraient manquer de l'investir dans leurs pensées. Tel fut le cas de César, d'Alexandre ou de Napoléon chez qui Hegel et ses amis de jeunesse avaient vu un retour à l'idéal classique allant même jusqu'à planter un arbre de liberté avec son ami Hölderlin. L'admiration du jeune Hegel de celui qu'il appelait cette « âme du monde », n'a pas cessé en lui même après sa défaite par l'entrée victorieuse des alliés à Paris. Bien sûr « âme du monde », car il a su personnifier et universaliser la

¹⁷⁰Dans une Lettre à Schelling, Hegel s'adresse à son ami en ces termes : « (...) Je crois qu'aucun signe des temps n'est meilleur que celui-ci : c'est que l'humanité est représentée comme si digne d'estime en elle-même ; c'est une preuve que le nimbe qui entourait les têtes des oppresseurs et des dieux de la terre disparaît. Les philosophes démontrent cette dignité, les peuples apprendront à la sentir ; et ils ne se contenteront pas d'exiger leurs droits abaissés dans la poussière, mais ils les reprendront- ils se les approprieront. Religion et politique se sont entendues comme larrons en foire ; la première a enseigné ce que voulait le despotisme : le mépris de l'espèce humaine, son incapacité à réaliser un bien quelconque, à être par elle-même quelque chose. Grâce à la propagation des idées qui montrent comment quelque chose doit être, disparaîtra l'indolence des gens satisfaits, disposés à accueillir éternellement les choses telles qu'elles sont. Cette force vivifiante des idées- même si elles devaient toujours porter en elles une limitation, comme celle de la patrie, de sa constitution, etc.- élèvera les esprits, et ils apprendront à se dévouer à ces idées ; car actuellement l'esprit des constitutions a conclu un pacte avec l'égoïsme, a fondé sur lui son empire. (...) Que veulent les feuilles qui nous font obstacle ? Que veulent les branches ? – frayez-vous un chemin vers le soleil, et si vous en éprouvez de la fatigue, cela aussi est bon ! Vous n'en dormirez que mieux ! » Hegel, *Cor. I*, Op.cit. p.29

¹⁷¹ Marcuse, *RR*, Op.cit. pp. 55, 56

tâche de l'époque à savoir libérer les principes devant obéir à la Raison législatrice. Donc aussi cruelle, agitée que tragique fut-elle, l'époque napoléonienne*¹⁷², avec toute sa cohorte de mal et de malheur, concourait à jeter les bases de la rationalité, car celle-ci devrait se mûrir et ceci avec effectivement le déchirement absolu. La contradiction est bien le moteur du progrès historique. Celui-ci ne s'effectue moyennant les hommes investis par la raison dont l'effectuation inclut en soi les passions et inclinaisons partisans aussi contradictoires soient-elles.

Après péripéties, balbutiements dans l'histoire, on passe de la transition à la gestation. L'esprit nouveau sait consciemment qu'il doit se ressaisir dans ce qu'il y a de plus sublime en lui, et par lequel il doit désormais se guider pour se responsabiliser et ne compter que sur lui. Hyppolite écrit dans ce sens qu'« *Ici l'esprit est devenu le sujet humain créateur de sa propre histoire, qui n'a plus l'universel en dehors de lui, qui ne s'oppose plus à l'univers, mais qui le porte et l'absorbe en lui. L'esprit est le sujet libre* »¹⁷³. Mais, cette prise de conscience noble fut aussi marquée par des soubresauts qui s'expriment dans les premières tentatives pour déterminer l'universel concret où doit se subsumer toute particularité*¹⁷⁴. Etant donné qu'il n'existe plus un Etre transcendant ordonnateur de l'effectivité*¹⁷⁵, il se pose de facto la nécessité de quelqu'un pour inventer des valeurs spirituelles, rationnelles dégagées de toute forme de contingence. Les *PPD* inaugurent dans la *Préface* ce cheminement en déclarant la rationalité du réel*¹⁷⁶. Pour bien s'en rendre compte, l'homme doit déterminer les normes de sa vie, de son orientation, ainsi que des valeurs fondamentales qui sous-tendent les rouages de son existence. D'abord, saisir rationnellement qu'il est un être de droit : droit d'existence, droit de propriété ainsi que le droit d'être reconnu comme personne autonome. Tels sont donc les droits inaliénables de la personne humaine sans quoi elle risque d'être ravalée et ramenée au degré inférieur de la bestialité. Ceci est capital, car les leçons historiques gardent dans ses fameuses pages

¹⁷² Cf. *Introduction PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, où la Révolution Française est considéré par Hegel comme ce qui a changé la face du monde «comme l'avaient changée la venue du Christ et la Réforme de Luther », p.9.

¹⁷³ Hyppolite, *GSPhéno*, p.477.

¹⁷⁴ Etant donné que l'homme sort maintenant de la « minorité », il peut assumer par là «que l'autorité de l'Etat ne naît pas d'une tradition séculaire, ou des profondeurs ténébreuses de la foi religieuse, mais résulte d'un débat public dans lequel les citoyens de l'Etat se mettent d'accord entre eux sur les termes explicites du régime sous lequel ils veulent vivre ensemble. Cela représente une forme de conscience de soi rationnelle parce que, pour la première fois, des êtres humains ont conscience en tant que société de leur véritable nature, et en sont capables de modeler une communauté politique qui existe en conformité et en harmonie avec cette nature », Fukuyama, *FHDH*, Op.cit. p.236)

¹⁷⁵ Cf. Sartre : « Si j'ai supprimé Dieu le père, il faut bien quelqu'un pour inventer les valeurs... », *L'Existentialisme est un Humanisme*, p. 89

¹⁷⁶ « Le réel est rationnel, et le rationnel est réel » Cf. *PPD, Préface*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, p. 73

l'existence de l'esclavage comme forme d'institution où l'autre n'est pas reconnu dans son identité mais ramené de force au ravalement le plus absurde. Mais face à cette requête, l'individu ne peut obtenir en paix cette faveur sans une réelle abnégation et un sacrifice qui vont dans le sens d'un « donnant/donnant » car la sociabilité exige une limitation des droits sans quoi autrui serait aliéné de constance. A côté des droits, se dressent des devoirs comme contre pouvoir pour l'équilibre réel et universel.

Chapitre II : Des traverses de l’histoire au domaine intérieur de l’esprit : du droit abstrait à la *Sittlichkeit* ou les assises fondamentales de l’esprit

* *
*

II-I : Vers la modernité de l'universel concret

Le droit abstrait n'est qu'un moment formel de la sphère du droit qui, initialement, débute par l'abstraction mais se détermine concrètement dans les moments effectifs de la logique dialectique. L'Idée du droit se détermine ; ce qui fait que le droit abstrait n'est qu'une détermination conceptuelle. Comme premier moment de la sphère du droit, il tient sa vérité originaire du droit romain avec « l'idée et le principe de la propriété privée »¹⁷⁷ : Rome, où le droit romain a institué le droit de propriété qui continue à régir en partie nos sociétés modernes et contemporaines. Toutefois, malgré ses quelques mérites, ce droit reste formel à cause des contradictions inhérentes à la propriété. Pour être propriétaire, la « *volonté libre et infinie ne devient quelque chose qu'en s'extériorisant, en se concrétisant, en s'objectivant* »¹⁷⁸ non pas en tant qu'esprit dans la reconnaissance de ce qu'il y a de plus noble en lui, mais a contrario dans de simples objets, la matérialité formelle. Mais l'être-là (Dasein) que se forge la volonté dans l'appropriation n'est qu'une forme évanescence, fluctuante qui peut à tout moment lui échapper et changer de propriétaire. La personne comme propriétaire ne peut pas dire de sa propriété que « l'objet est ce qu'il y a de plus élevé en moi ». Ce serait pour lui une impropriété de langage. Pour dire que la propriété est aliénable tandis qu'il existe des propriétés intellectuelles et physiques de la personne qui sont en dehors de l'aliénabilité. L'appropriation en tant qu'elle tend à la convoitise de la matérialité place l'individu hors de sa réalité vraie. C'est ici que l'on décèle la contradiction patente de l'appropriation, car vis à vis des propriétés inaliénables de la personne, la juridiction abstraite (le droit abstrait) se montre inefficace à leur égard*¹⁷⁹. La conclusion s'impose : le droit de l'appropriation ne peut s'étendre sur la personne humaine. Son corps et ses capacités intellectuelles sont le domaine interdit à l'appropriation. Cela devrait suffire pour convaincre les sceptiques de la condamnation hégélienne de l'esclavage*¹⁸⁰. Mon corps m'appartient et ne peut aucunement être propriété d'autrui. La personne peut disposer et en faire ce que bon lui semble, mais autrui ne peut avoir le droit

¹⁷⁷ Lecrivain, *Hegel et l'Éthique*, Op.cit. p. 24

¹⁷⁸ Lecrivain, *Ibid.* p. 25

¹⁷⁹ Cf. *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, R §§ 43, 46,47 ; pp. 66-69

¹⁸⁰ Cf. *Enc III : Philosophie de l'esprit*, éd. 1830, Add. § 393 où Hegel affirme que « L'homme est en soi rationnel ; en cela réside la possibilité de l'égalité du droit de tous les hommes,- la nullité d'une différenciation rigide en espèces d'hommes ayant un droit et en espèce d'hommes sans droit » (p. 415). La note 1 dans cette même page renforce la condamnation hégélienne du racisme en ces termes : « Hegel condamne ainsi absolument le racisme comme affirmation d'une détermination, par la nature, de la liberté et de ses moments, en particulier du droit abstrait, même si, à l'intérieur du droit au sens large du terme, c'est-à-dire de l'esprit objectif, il n'absolutise aucunement les principes du droit abstrait cher à l'entendement (révolutionnaire) » (*Ibid.* p.415)

d'en disposer. Sous cette perspective, le mariage ne doit pas être saisi sous forme de contrat, car cela réduirait les deux personnes consentantes à la « marchandisation », au pur négoce ; ce qui du coup altère sa vérité substantielle, sa sainteté en tant que lien spirituel. Le contrat s'applique à des objets matériels qui se donnent à la convoitise. Il amoindrit les conflits et rend possible la compétition légale dans le monde de la propriété qu'est la société civile.

La *Sittlichkeit* ou morale concrète, c'est-à-dire seconde nature, « désigne la volonté effectuée en tant qu'elle dépasse l'opposition entre un droit abstrait qui gère les biens et une morale subjective qui gère les consciences »¹⁸¹. Dans cette structure sociopolitique, ce que veut l'individu et ce qu'il fait se rapportent à l'autorité réelle objective qui définit les cadres universels. L'individu n'a plus à se réfugier dans une fuite hors du monde en cherchant consolation dans une morale ou une transcendance. Vivre devient s'objectiver, s'aliéner, c'est-à-dire rentrer dans le jeu des échecs et des réussites. Ce qui est la vérité et la réalité de l'individu se vérifie dans l'engagement et l'implication. C'est pourquoi Hegel souligne de sa belle plume que la *Sittlichkeit* est « le concept de la liberté devenu le monde présent et la nature de la conscience de soi »¹⁸². Ce que veut l'individu c'est la liberté, et celle-ci s'incarne dans les structures sociopolitiques. Mais comment l'individu arrive-t-il à prendre conscience de sa liberté et à se l'approprier ? On convient avec Hegel que c'est par la vertu que la liberté devient la nature de la conscience de soi. Sur ce point il épouse sans doute la conduite des Anciens pour qui « Sagesse et vertu consistent à vivre conformément aux mœurs et coutumes de son pays »¹⁸³. Ainsi, la doctrine des vertus ne se réduit pas à une théorie des devoirs du point de vue subjectif, mais à une « histoire spirituelle de la nature » (*eine geistige Natur geschichte*).

Comment statuer sur la question du droit ? Est-il l'apanage d'un groupe spécifique au détriment des autres ? Est-il spécifiquement pour une certaine catégorie où doivent s'uniformiser les autres dans ce qui est établi comme règle universelle ? Comment la philosophie de l'esprit saisit le droit, quelle est sa différence par rapport aux autres façons de concevoir le droit ? Où s'exprime le droit, et quel est son impact dans les interactions humaines aussi bien dans la société que dans l'espace politique ?

¹⁸¹ *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand* par J. C. Goddard. Partie : *Spéculation et empiricité dans la « Philosophie du droit » de Hegel*, J.- L. Vieillard-Baron, p. 142

¹⁸² Cf. *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. § 142, p.221

¹⁸³ Cf. *PPD*, *ibid.* § 150 qui parle de rectitude

II-I-1 : Personne et propriété

Il est besoin de préciser que la personne est un masque*¹⁸⁴, un être en situation se définissant entièrement par le perspectivisme. Son mode d'être dépend de ce qu'il se fait dans l'expression de sa réalité ontologique. Elle a donc à se déterminer. Se déterminer, c'est-à-dire donner à sa réalité un contenu dans lequel elle se reflète et qui, en même temps sert de repère à autrui dans leur interaction. Mais la personne chez Hegel renvoie à son statut juridique dans le monde romain*¹⁸⁵. On a appris que « *C'est à l'invention du statut juridique dans le monde romain, nous dit Hegel dans la Phénoménologie de l'esprit, que l'on doit l'émergence du concept de personne* »¹⁸⁶

Hegel précise à cet effet que « *La personne doit se donner à l'extérieur une sphère de sa liberté, pour être en tant qu'Idée* »¹⁸⁷. L'esprit qui est liberté par essence s'empare ici d'un élément extérieur, un objet privé de droit et le soumet en sa faveur. La personne est celui qui est détentrice de droit, autrement il est un ayant droit à la propriété d'un certain nombre de chose. L'« être chose »¹⁸⁸ est ce qui est posé devant la personne, l'extériorité pure qui est appelée à être investie par le vouloir de la personne. Celle-ci s'interpose entre la chose et elle par l'intermédiaire de la médiation du vouloir et de l'action qui transforment l'être-là en être pour soi. Ce qui est en soi n'est que possibilité ; pour qu'elle devienne pour soi, il faut un autre moment intermédiaire qui est celui de l'objectivation. Le sens de l'objectivation tire ici toute son importance. La propriété est mienne à condition que je l'aie voulue telle par mon effort à me diriger tangiblement vers elle (la chose), acte prouvant ainsi que la chose tient son objectalité de moi. Donc, dépourvue de volonté, la chose n'a sa substantialité que par rapport à la personne qui lui donne sens et existence dans l'usage qu'elle en fait. La non-liberté réside au cœur des choses qui, sans l'appropriation du sujet, seraient restées insignifiantes, innommables. Car seule la volonté libre est en capacité de cette action. L'objet est de l'ordre de l'avoir tandis que la personne est l'être*¹⁸⁹ qui peut l'approprier. L'objet n'a pas de prise sur soi, il ignore de facto sa condition d'objet. La signification qu'elle reçoit émane du libre vouloir du sujet en tant que

¹⁸⁴ On a appris qu'Ulysse en usait pour berner Polyphème

¹⁸⁵ Cf. *Les Etudes de Philosophie*, Avril 2007 : *Personne et Ipséité*, Revue trimestrielle publiée avec le concours du C.N.R.S et du C.N.L, PUF, Partie : *De la science la plus difficile à la science la plus importante. La question de l'identité personnelle* par Philippe Grosos

¹⁸⁶ Grosos, *Les Etudes philosophiques*, Ibid. p. 181

¹⁸⁷ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. § 41

¹⁸⁸ G.W.F. Hegel, Ibid. § 42

¹⁸⁹ Voir Gabriel Marcel : *Etre et Avoir*

personne. En conséquence on peut dire avec Hegel que « la volonté libre est l'idéalisme* »¹⁹⁰.

Avoir une possession c'est de prime abord se doter d'un moyen pour un besoin particulier. Mais notons que la propriété est celle d'un objet particulier dont dispose la personne comme propriétaire qui se reconnaît dans sa propriété*¹⁹¹. Aussi sa volonté ne devient objective que dans la propriété appelée par cet acte « mienne », propriété privée. Mais la personne ne peut aucunement être l'objet d'une propriété par autrui. La personne se reconnaît possesseur de son propre corps. Sa personne est sa propriété inaliénable et relève dans l'absolu du domaine privé, celui de sa liberté de pouvoir en faire ce qu'elle veut. Toutefois, cette liberté n'est conçue pour autrui que si je le suis dans l'existence, et que « je m'affirme » en tant que personne autonome. La différence avec les choses extérieures, c'est le fait que la personne est détentrice de propriété, ce qui fait d'elle un être rationnel capable de s'affirmer dans l'existence. Etre et avoir sont indissociable dans l'être personne. La propriété ne profite pas à l'être nonchalant. Une prise de possession exige un engagement intentionnel dans l'existence. Arrivant par ses propres efforts à poser son empreinte sur l'objet, la personne lui donne son âme, sa substance et se reconnaît dans sa possession. Car la prise de possession est l'effort pour la volonté de tendre vers la chose et y fixer son existence et d'en jouir librement. C'est cette liberté qui manque à l'esclave ; il ne jouit pas librement malgré sa bravoure, sa ténacité comme sa fidélité dans le labeur. Poussons davantage dans le rapport du maître et du serviteur, on saura mieux sur sa condition aliénante. Ce qui manque à l'esclave, c'est l'usage de la chose qui marque le côté manifeste et positif de sa liberté. Le § 59 des *PPD* dit à cet effet que « *l'usage est la réalisation de mon besoin par le changement (...)* ». Ce pronom possessif, marque distinctive de l'individualisme contemporain, est méconnu par l'esclave, pour qui sa personne ne compte pas mais celle de son maître.

L'être humain, comme nous l'avons dit plus haut, n'est qu'un ensemble de virtualités dans l'état immédiat par rapport au second moment, le moment médian qui est celui de sa réalité effective qui pose l'être de son concept dans l'empirique en le modifiant. Donc il y a identité de son existence immédiate à la naturalité. D'où l'être effectif de son concept tient son effectivité, son actualisation que par le biais de « l'éducation de son

¹⁹⁰ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. p. 123.

*Cf. Hegel, *Enc I, SL*, §337, l'idéalisme peut être défini comme l'affirmation d'un principe subjectif supérieur à l'aveugle nécessité objective. Et, l'action continuelle de la vie est l'idéalisme absolu que revendique la systématisme hégélienne

¹⁹¹ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. §45, R

propre corps et de son propre esprit »¹⁹². Se posant ainsi il devient son propre propriétaire : celui de son esprit par le domptage de ses passions égoïstes et de sa propriété fécondée par cette maîtrise de soi. Hegel, il est vrai, condamne fermement l'esclavage car il conçoit l'être humain, malgré sa naturalité, comme esprit. Ce qui veut dire qu'il est libre en soi ou par nature ; ce qui d'ailleurs interdit à autrui tout droit de le traiter comme esclave. L'être naturel est libre en soi seulement mais ne l'est pas comme existence libre en et pour soi. **C'est dans cette dernière occurrence, comme position positive de l'être qui extériorise sa volonté, qu'on peut situer le point de départ du droit et de la liberté.** Et toute la philosophie du droit développe l'architecture du droit à partir de sa forme inférieure jusqu'à sa pointe dans l'Etat*¹⁹³. L'esprit objectif est le contenu du droit dans l'ensemble de ses supports institutionnels à partir de la famille jusqu'à l'organisation rationnelle de l'Etat et des relations entre Etats, via la société civile, règne de l'économie et des activités culturelles dans toutes leurs dimensions. Dans l'esprit objectif, l'esprit se crée un monde, sorte de repères qui guident sa marche et fixent son histoire.

Ici, on peut dire maintenant après l'acte de prise de possession que « la chose est mienne ». La chose est niée par rapport à sa situation initiale et se pose maintenant comme négatif dans l'odyssée de la certitude sensible. Ainsi « l'usage est la réalisation de mon besoin » par le changement. Cet usage de la chose marque le côté manifeste et positif de ma liberté. Cette acquisition de la chose a une double facette qu'il convient de cerner ici. Premièrement, l'usage entier ou l'étendue infinie de son utilisation exclut toute autre personne voulant s'emparer de l'objet car ici sa volonté n'est qu'une volonté vide. Le propriétaire a le droit de jouir paisiblement de son objet parce qu'il lui appartient. Deuxièmement, en revanche, l'« *usage partiel ou temporaire* » indique qu'il n'y a qu'une utilisation temporaire qui donne une marge de manœuvre à autrui qui peut se les procurer. Les premiers, nous les nommons une possession à usage privé, tandis que les seconds à titre commun ou public. Dans le dernier cas de figure, la chose ne peut être considérée comme une propriété singulière. Car « *la propriété est, par suite, propriété essentiellement libre, complète* »¹⁹⁴. Si la liberté de la personne dans son effectivité coïncide avec la venue du christianisme qui a donné les jalons favorables à l'épanouissement de l'individu, la

¹⁹² G.W.F. Hegel, *PPD*, J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. §57

¹⁹³ Cf. Philippe Soual, *Le Sens de l'Etat* où l'Etat est appréhendé comme « une vie spirituelle déployée selon tous les côtés du concept. Il forme une belle architecture qui exprime l'Idée, l'auto-articulation du tout éthique, comme « architecture de sa rationalité » [...] *La Philosophie du droit* présente cette architecture, permet donc de la comprendre, selon le mode d'exposition qui lui est lié » pp. 12-13

¹⁹⁴ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. § 62, p. 136

liberté de la propriété en revanche est très récente. Ainsi, « *En tant que propriétaire à part entière de la chose, je le suis de sa valeur, autant que de son usage* »¹⁹⁵.

Cependant, par sa décision qui émane de son propre vouloir, l'individu peut aliéner sa propriété en la déliant ou l'affranchissant de son autorité*¹⁹⁶. Elle devient alors une extériorité sans maître ou du moins change de propriétaire. Par contre, l'inaliénabilité est le fait des biens ou des déterminations substantielles. Tout de même, il y a l'imprescriptibilité du droit sur sa personne intime et ses déterminations comme sa liberté universelle de vouloir, sa réalité morale, sa religion. Pour régler la possession et éviter la violation du droit susceptible d'aboutir à des heurts, un contrat est nécessaire car avoir de la propriété suppose la reconnaissance d'autrui avec qui la personne rentre nécessairement en relation*¹⁹⁷. Seule la reconnaissance peut permettre d'arriver à cela.

La personne doit être aussi présence et affirmation d'une certaine identité qui renferme ses valeurs, son patrimoine, qui peuvent aussi être renvoyés dans le registre de l'être et de l'avoir. Autant il se définit par son identité, autant il peut se définir par sa possession. Hegel intègre certes ces perspectives, mais il les ramène à une profondeur spéculative en affirmant qu'

« C'est de la formation, de la pensée, comme conscience du singulier dans la forme de l'universalité, que relève le fait que Moi, je sois conçu comme personne universelle, en laquelle tous sont identiques. L'être humain vaut ainsi parce qu'il est un être humain, et non parce qu'il est juif, catholique, protestant, allemand, Italien, etc. »¹⁹⁸.

Hegel, avant de considérer l'individu dans ses rapports contingents aux prises avec la réalité, l'intègre d'abord dans « le bon sens cartésien »¹⁹⁹ comme être pensant, ce qui d'ailleurs détermine sa valeur. La *Philosophie de la Religion* a vu juste sur ce point quand elle dit que « *la raison est le lieu de l'esprit où Dieu se révèle à l'homme* »²⁰⁰. Qu'est-ce que Dieu ? C'est bien confirmé qu'il est le Logos incarné. Mais où se voit explicitement cette incarnation ? Nulle part ailleurs qu'en l'homme, le seul être intelligent qui a conscience de son existence et peut façonner le monde à sa guise. Hegel dit à ce propos que

¹⁹⁵ G.W.F. Hegel, J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. § 63, p. 138

¹⁹⁶ G.W.F. Hegel, Ibid. §65, p. 139

¹⁹⁷ G.W.F. Hegel, Ibid. §71 et R, pp. 146-147

¹⁹⁸ G.W.F. Hegel, Ibid. *Remarque* § 209, pp. 266-267

¹⁹⁹ Descartes, *Œuvres, Discours de la méthode* I, Op.cit. : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée », p.91

²⁰⁰ Hegel, *PR*, I, p. 49

« L'homme, puisqu'il est esprit, peut et doit se considérer comme digne de tout ce qu'il y a de sublime. Il ne peut pas estimer trop haut la grandeur et la puissance de son esprit... L'essence d'abord cachée et fermée de l'Univers n'a pas de force qui puisse résister au courage de la connaissance.»²⁰¹.

L'homme est différent de l'animal parce qu'il est être pensant, ce qui fait qu'il peut s'expérimenter, se cultiver et enfin s'auto-posér comme esprit universel. Il est conscience, c'est-à-dire avec savoir, et peut se cultiver pour atteindre la conscience de soi, partant se libérer à la différence de l'animal qui ne se contente que de sa puissance grégaire. Ainsi la culture se trouve donc à la base de son estime de soi, et à la pointe de son être. En se cultivant, l'individu dépasse son cadre immédiat, le règne passif pour, par l'entremise de ce long détours (car la science passe par des chemins escarpés) aboutir à l'ouverture consciente d'un monde qui répond aux exigences de la raison. C'est pourquoi l'on ne saurait négliger ou omettre l'importance et le droit de cité de la *Phénoménologie de l'esprit*, sanctuaire de l'expérience de la conscience désireuse de s'élever à la science pour, au final, atteindre la conscience de soi dans les mondes posés par l'esprit. L'expérience de la conscience, parce que le sujet doit se connaître, et ce, par un acte de *d'Erinnerung* et d'extériorisation du sujet s'objectivant dans l'histoire universelle. Le « connais-toi, toi-même » de l'oracle de Delphes transcende les circonstances géographiques de son expression car il est atemporel du fait qu'il indexe la reconnaissance de l'esprit. C'est pourquoi, Hegel en parle de manière noble dans l'*Encyclopédie* :

« “Connais-toi toi-même !” : ce commandement absolu n'a, ni en lui-même, ni là où il se présente historiquement en tant qu'exprimé, la signification seulement d'une connaissance de soi selon les aptitudes, le caractère, les inclinations et les faiblesses particularisant l'individu, mais la signification de la connaissance de ce qu'il y a de vrai dans l'homme, ainsi que de ce qu'il y a de vrai en et pour soi- de l'essence elle-même en tant qu'esprit.»²⁰².

Si les considérations communes faites jusqu'ici sur la personne renvoient à la superficialité, cela est dû au fait qu'elles ne se limitaient qu'à autre chose que la notion. Appréhender la personnalité à travers la conception romaine comme masque qu'utilisait Ulysse pour berner Polyphème, revient à chosifier la personne humaine en méconnaissant

²⁰¹ Hegel, *HP, Introduction*, trad. Gibelin, p. 15

²⁰² G.W.F. Hegel, *Enc III, Philosophie de l'esprit*, §377, trad. B. Bourgeois, Paris, VRIN, 2006, p. 175

sa nature substantielle. Parallèlement, la physiognomonie de Lavater ou la phrénologie de Gall sont

« une naïve naturalisation de l'esprit [et] relève en effet de la pure chosification. Or, pas davantage que l'esprit n'est un os, la personnalité de l'individu ne peut, sans quelque effrayante violence, être ramenée à la naturalité d'un faciès ou d'une boîte crânienne. »²⁰³.

Chez Hegel, le statut de la personne passe de la juridicité romaine au royaume de l'esprit conscient de soi. La juridicité est affaire d'entendement d'autant plus qu'elle donne de l'importance à la forme contingente comme c'est le cas de la propriété et des contrats. N'en déplaise aux juristes, mais ce qui préoccupe Hegel c'est d'assigner une considération spéculative qui ramène le formalisme, la pauvreté de l'abstraction juridique, à l'esprit conscient de soi.

II-I-2 : Vision d'ensemble de la science positive et de la science philosophique du droit

Dans son ouvrage de jeunesse, *Des Manières de traiter Scientifiquement du Droit Naturel*^{*204}, Hegel procède à une brève critique des sciences comme la mécanique et la physique qui ne reconnaissent que l'expérience pour leur principe scientifique. Hegel s'en désole car ces sciences si elles s'en tiennent là,

« renoncent aux prétentions d'être des sciences véritables et se contentent d'être composées d'une collection de notions empiriques et de se servir des concepts de l'entendement en demandant qu'on veuille bien le leur permettre et sans vouloir par elles-mêmes affirmer quelque chose d'objectif »²⁰⁵.

Si Hegel est en croisade contre cette façon bornée d'accueillir la science avec la prétention de l'universaliser, c'est parce qu'il saisit le principe en dehors de l'abstraction formelle des catégories empiriques. Il plaide pour la philosophie longtemps dénigrée par ce mode de véhiculer la science qui ne lui avait malheureusement pas fait accueil dans son règne. Mais ces sciences en s'établissant ont omis ou du moins sont inconscientes du principe premier de toute visée à savoir l'absolu. Hegel poursuit :

« chaque partie de la philosophie est, en sa singularité, capable d'être une science subsistante-par-soi et d'acquérir une nécessité intérieure accomplie, parce que ce par quoi une telle science est une science véritable est l'absolu »²⁰⁶.

²⁰³ G.W.F. Hegel, *Enc III*, Op.cit. p. 185

²⁰⁴ Cette œuvre est la dernière que Hegel publia à Iéna en Janvier 1803 dans le *Journal critique de la philosophie* qu'il dirigea avec son ami Schelling

²⁰⁵ G.W.F. Hegel, *DN*, Op.cit. p. 11

Oublier la fonction médiatrice immanente de l'Idée qui pénètre de l'intérieur toute science déterminée, dans chaque vivant, c'est se contenter de la simple nécessité extérieure, ce qui revient à réduire ladite science au formalisme quand bien même cette science possède un certain degré de réalité. La fixité rigoureuse des concepts qui provoque l'éloignement des sciences au détriment de leur connexion solidaire dans le principe absolu, l'Idée itinérante, ne provoque que l'appauvrissement des sciences. Pour les corriger, Hegel rappelle que

« L'achèvement de la science exige que l'intuition et l'image soient réunies avec le logique et accueillies dans ce qui est purement idéal, tout aussi bien qu'il exige qu'à la science existant à part, et pourtant véritable, sa singularité soit enlevée, et que son principe soit connu suivant sa [propre] connexion et nécessité supérieure, et, précisément par là, soit lui-même complètement libéré »²⁰⁷.

Il ne s'agit aucunement d'une jalousie de la philosophie face aux sciences qui ne se contentent que du pur matériel mais de les inciter à se solidifier dans leur vérité quintessentielle qu'elles feignent d'omettre et sans quoi leur isolement finit par les affaiblir. La science est connexion au principe de base dans la forme absolue. Fichte avait déjà dénoncé, dans *La Doctrine de la Science*, la pensée formelle dont, dit-il, le philosophe (vrai au sens authentique du terme) doit se méfier pour aller droit dans l'agir « *originnaire et nécessaire* »²⁰⁸.

Ces sciences ont pour mission d'exprimer l'état du monde dans la réalité empirique. En revanche, ce qui fait l'originalité de la science du droit naturel, c'est qu'elle exprime cet état du monde de la façon la plus noble, la plus rapprochée du principe susdit dans l'élément éthique « *le moteur de toutes les choses humaines* »²⁰⁹ dans la forme de l'universalité. La science empirique n'est pas généreuse du fait quelle isole les différents membres dans l'être-là comme rapports isolés les uns des autres dans « l'absoluité négative ». Hegel renforce cette idée en affirmant que

« le formalisme, dès qu'il passe à un contenu à partir de sa pure négation, ne peut également parvenir à rien d'autre qu'à des rapports ou à des identités relatives, -[que], parce que l'[élément] idéal pur, ou l'opposition, [est] posé absolument, l'Idée et unité absolue ne peut donc être présente, - et [que], relativement à l'intuition-puisque, avec le principe de l'opposition absolue ou de l'être absolu de l'[élément] idéal pur, le principe

²⁰⁶ G.W.F. Hegel, *DN*, Op.cit. p. 12

²⁰⁷ G.W.F. Hegel, *DN*, Op.cit. p. 12

²⁰⁸ Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1796, *Einteilung*, I, in : *Sämmtliche Werke (SW)*, éd. J. H. Fichte, t. III, Berlin, 1845, pp. 6-7, note, cité par Hegel, *DN*, Op.cit. p. 13 note 4

²⁰⁹ G.W.F. Hegel, *DN ou L'article sur le droit naturel*, Op.cit. p. 15

absolu de l'empirie est posé,- les synthèses, pour autant qu'elles ne doivent pas avoir la signification simplement négative de la suppression d'une partie de l'opposition, mais aussi une signification positive de l'intuition, représentent seulement des intuitions empiriques »²¹⁰.

Cette longue citation dévoile le formalisme pur qui pose l'opposition comme posée absolument. C'est le propre de l'entendement philosophique qui jusqu'ici se donnait le droit, comme c'est le cas de la philosophie pratique de l'idéalisme transcendantal, point culminant des oppositions, de poser scientifiquement ce qui doit être dans la maxime de l'impératif catégorique. Ces modes inadéquats de traiter du droit finissent par céder la place à la science philosophique du droit proprement dit. Retenons donc que la science positive ou empirique de traiter du droit, nonobstant qu'elle est nécessaire, ne peut se hausser à la science philosophique du droit à cause de la fragmentation des déterminités qu'elle isole et en fait des singularités opposées. Les déterminités ne doivent pas, pour ne pas s'éloigner de leur nécessité intérieure, être posées dans leur indépendance mais dans une réelle interdépendance. D'où la science empirique ne nous aide pas à mieux saisir le principe fondamental d'où elles émergent et duquel elles tiennent leur connexion nécessaire. Et c'est le cas quand elle saisit ses déterminités à titre d'absolus régnants comme les lois, buts, devoirs, droits, etc. Elle enfonce la vie éthique dans la perte de sa vraie réalité, dans la non-éthicalité provoquée par l'isolement. Hegel dit à cet effet que

« la vie éthique elle-même doit se présenter tout aussi nécessairement que ce point de vue-là, lequel, puisque le rapport est isolé pour lui-même, posé comme étant en soi et non pas comme moment, est le principe de la vie non éthique ; la conscience empirique est principe parce que les moments de l'absolu apparaissent en elle dispersés, les uns à côté des autres, se suivant les uns les autres, fragmentés ; mais elle ne serait aucunement elle-même une conscience commune si la vie éthique ne se présentait pas tout autant en elle »²¹¹.

Cette division causée par l'appréhension empirique qui dévalorise, à la suite de quoi naît un rapport contingent, place la vie éthique hors d'elle-même. Dès lors, « le contingent, dans la vie éthique,- et le contingent ne fait qu'un avec ce qui est empiriquement nécessaire-, est non éthique »²¹².

La vraie science veut que le conditionné se rapporte à son principe originaire, à savoir la condition. Dès que les « opposés sont posés comme subsistant absolument, il s'enfonce lui-même

²¹⁰ G.W.F. Hegel, *DN*, Op.cit. p. 16

²¹¹ G.W.F. Hegel, *Ibid.* p. 34

²¹² G.W.F. Hegel, *Ibid.* p. 41

totalement dans la nécessité empirique »²¹³. Toute détermination doit être élevée dans le concept absolu qui est principe de toute opposition, et c'est de là seulement qu'elle devient idéale.

Hegel saisit l'unité vraie comme ce qui

« est l'unité essentielle, le divers multiforme est immédiatement anéanti et [il est] du néant ; parce que l'être divers multiforme est le principe de l'empirie, il est refusé à celle-ci de pénétrer jusqu'au néant absolu de ses qualités, qui, pour elle, sont absolues et aussi, du fait du concept suivant lequel elles sont des termes infiniment multiples ; cette unité originaire dont il a été question ne peut, par suite, signifier qu'une quantité (...) Cet idéal-là, dans lequel ce qui passe aussi approximativement pour arbitraire et contingent est effacé »²¹⁴.

Il y a une différence notoire entre l'effectif et le possible. Hegel l'étendant au pouvoir dit que

« le pouvoir effectif est assurément posé comme un et [posé] réuni dans le gouvernement ; mais ce qui est opposé, c'est le pouvoir possible, et cette possibilité doit, comme telle, être capable de contraindre cette effectivité là (...) si le pouvoir n'est plus conforme au concept de la liberté universelle »²¹⁵.

Ceci peut signifier que les gouvernés comme peuple, constituent dans une certaine mesure une sorte de pouvoir potentiel qui peut bien évidemment s'insurger contre les dérives d'un pouvoir effectif qui n'a plus sa crédibilité à la suite de la perte de son âme. Hegel de renchérir que cette « volonté commune doit surveiller le pouvoir suprême en général et, dès que chez lui une volonté privée prend la place de la volonté universelle, lui arracher le pouvoir »²¹⁶. Ce qui se dessine ici c'est en quelque sorte une peinture anticipée de ce qui sera plus tard- et que nous avons déjà vu au cours de nos études précédentes- l'irruption de la terreur d'un Moi absolu qui s'entête dans son égoïsme absurde. C'est le cas de Napoléon dans la terreur absolue et inutile telle que le décrit la *Phénoménologie de l'esprit*. Le pouvoir composé par une seule volonté privée est la mort du pouvoir parce que n'ayant aucune substance qui soit la représentation de la volonté commune.

Hegel présente sa philosophie du droit comme « *Droit naturel et science de l'Etat* ». Mais comment comprendre le droit dans une connotation naturelle ? N'est-ce pas là l'intention de vouloir revenir à l'état de nature, celui de l'insociable sociabilité (Rousseau) ou celui de la guerre de tous contre tous (Hobbes) dans lequel à l'absence de toute règle, il ne peut y avoir ni paix ni stabilité sociopolitique ?

²¹³ G.W.F. Hegel, *DN*, Op.cit, p. 20

²¹⁴ G.W.F. Hegel, Ibid. p. 21

²¹⁵ G.W.F. Hegel, Ibid. p. 48

²¹⁶ G.W.F. Hegel, Ibid. p 48

Les *PPD* laissant le droit exister par lui-même ne sauraient être confondues avec une philosophie juridique. De la même manière, l'Idée du droit, posant le concept du droit dans l'effectivité est supérieure au droit positif. Le contenu de l'Idée du droit c'est le « *droit naturel ou la science de l'Etat* »²¹⁷. Cela n'occulte pas à la philosophie du droit d'avoir un objet ; car en tant que science, elle s'occupe de l'Idée de l'Etat. Hegel de dire que « L'objet de la philosophie du droit est l'Idée du droit, dont le sens est la réalisation effective de la volonté libre »²¹⁸. Cette idée est renforcée au § 4 qui énonce que « le système du droit est le royaume de la liberté réalisée effectivement, et que le monde de l'Esprit est tiré de celui-ci même comme seconde nature »²¹⁹. La liberté réalisée est la substance du droit. Cependant, le droit naturel n'est pas à confondre avec celui des jus naturalistes qui déduit le droit de l'ordre naturel voulu par le décret créateur de Dieu. Fidèle à sa Logique et identifiant le droit naturel à la science de l'Etat (institutions que l'esprit se pose dans l'effectivité), Hegel n'écarte pas le droit positif mais en fait un moment de l'*Aufhebung* de l'Idée du droit*²²⁰. Ce qui spécifie le droit positif et à titre de moment, c'est qu'il est garant de la propriété*²²¹ à travers les codes de lois civiles. Son rôle n'est pas non moins important, car comme posé par l'esprit, il permet la réconciliation de la société civile bourgeoise avec l'universel politique. Le droit positif serait donc une forme théorique de l'esprit, c'est-à-dire de la science philosophique. Or, la conscience seulement théorique se distingue de la conscience pratique qui l'englobe et la modifie dans son activité qui élabore son état initial en lui insufflant une forme déterminée. C'est le propre de l'esprit pratique qui donne une réalité extérieure à ses propres déterminations. Ce qui est ne doit pas être délaissé ou regardé comme un fait ou états de faits mais doit subir l'activité du concept qui le modifie et lui donne vie. Le slogan de Hegel c'est que tout immédiat est à médier. Hegel répond à Platon dans ce dialogue conceptuel. Celui-ci, dans sa *République*, représente l'exemple proverbial d'un idéal vide. La forme de l'Etat platonicien vient d'en haut, donc extérieure à l'éthicité grecque. Hegel ne peut taire cette insatisfaction, et propose un remède de l'esprit, de la conscience recherchant à se concilier avec son monde. A cet effet les *PPD* déclarent dans une formule heureuse la rationalité du réel, et vice versa. Réconcilier l'esprit avec son monde, les individus avec leur présent dans l'audace de cueillir la rose présente –*Carpe*

²¹⁷ *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand* par Jean Christophe Goddard: Partie *Spéculation et empiricité dans la « Philosophie du droit » de Hegel*, J.- L. Vieillard-Baron, p. 139

²¹⁸ *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, Ibid. p. 141

²¹⁹ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. §4, p.89

²²⁰ Cf. *PPD* *ibid.* § 2et 3

²²¹ Cf. *PPD* *ibid.* §§ 209- 229.

diem-*²²², la philosophie n'aurait pas d'autre rôle, sinon elle serait condamnée dans la ratiocination et l'extrême ronronnement. En langage contemporain, on le traduirait en termes foucaldiens, à savoir que vivre c'est écrire une page dans l'histoire politique qui donne goût à la vie. L'enceinte du droit est le cercle qui nous contient tous*²²³.

Dès la *Préface des PPD*, Hegel donne un éclairage de taille de ce qu'il entend par science philosophique du droit. Celle-ci, dit-il, « a pour objet l'idée du droit » à savoir le concept du droit tel qu'il se réalise dans l'effectivité. L'Idée, la matière première mais aussi le produit effectif final, n'est pas à assimiler à une simple construction formelle de l'entendement, mais une réalité qui doit se déterminer par la raison qui la rend effective. Science positive n'est pas non plus science philosophique, même si celle-ci s'appuie sur celle-là dans la réalité quotidienne. La science de ce qui est, celle du droit positif en tant qu'elle formule les déterminations légales particulières, permet d'ailleurs d'explicitier le règne universel de la science philosophique du droit. Le droit positif, celui de la loi qui s'applique de manière unilatérale aux individus a pour principe de punir et de rétablir l'ordre sociopolitique. **L'Idée du droit dont s'occupe la science philosophique est à distinguer de ce qui est de droit, à savoir les déterminations légales particulières de la science positive***²²⁴. La R au § 3 des *PPD* est aussi sans équivoque sur ce point

« Le fait de considérer la manifestation temporelle du surgissement et du développement des déterminations juridiques,- effort purement historique,- de même que le fait de connaître leurs conséquences rationnelles, connaissance qui naît de la comparaison de celles-ci avec les rapports juridiques contemporains, ont dans leur propre sphère leur utilité et leur valeur et se trouvent sans rapport avec la considération philosophique, dans la mesure, évidemment, où le développement à partir de raisons historiques ne se confond pas lui-même avec le développement à partir du concept, et où l'explication et la justification historiques ne vont pas jusqu'à signifier une justification valent en et pour soi »²²⁵.

Il ne serait pas facile à Hegel de convaincre les partisans du droit positif de son formalisme empirique qui l'empêche bien évidemment d'instaurer la liberté en et pour soi, mais cela va de soi que la considération empirique est en-deçà de la vérité spéculative. Or, puisque la science positive n'est qu'une cure empirique, à savoir de ce qu'il y a de plus élémentaire,

²²² « Cueille le jour », Hegel reprend ici l'illustration du credo universel des Epicuriens du poète latin Horace dans *Odes*, I, 11, vers 8

²²³ Cf. J.- L. Vieillard-Baron dans *Hegel Penseur du politique*, *Op.cit.*, où « le droit désigne pour Hegel tout autre chose que le droit positif, à savoir l'ensemble de la sphère des institutions que se donne l'Esprit objectif pour réaliser la liberté dans la réalité effective. Le droit naturel est pensé par Hegel comme droit de l'Esprit », p. 96

²²⁴ Cf. *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, *Op.cit.*, R § 2, p. 80

²²⁵ G. W. F. Hegel, *PPD*, *ibid.* R au § 3, p.83.

la considération philosophique en fait un moment, une partie de la philosophie parce que dans la faute commise, la punition ne touche pas à la conscience transcendante. La science philosophique du droit est donc l'au-delà, en tant que réalité immanente, de l'empirique. Elle a affaire au concept. Dès lors comme « superstructure » immanente,

« Dans la connaissance philosophique, la nécessité d'un concept est la chose capitale, et le processus d'être devenu un résultat est sa preuve et sa déduction. »²²⁶.

Le concept est ce qui se différencie et se donne corps à partir des déterminations empiriques dont se targue la science positive du droit. Etant mouvement, différenciation permanente avec soi, quand bien même il a pour finalité de se retrouver soi-même, dans sa propre réconciliation, l'esprit dans sa liberté. L'individu doit répondre au précepte delphique du « connais-toi, toi-même ». Et pour ce faire, il doit être en marge des inclinations particulières, des vérités empiriques, en marge de l'utilité unilatérale, pour, par, cet acte de purification de son être, s'occuper de « la connaissance de ce qu'il y a de vrai dans l'homme, ainsi que de ce qu'il y a de vrai en et pour soi, - de l'essence elle-même en tant qu'esprit »²²⁷.

Car comme on le note aussi par ailleurs « l'esprit- le concept et ce qui est en soi éternel- est ceci même, à savoir que c'est en lui-même qu'il accomplit cet anéantissement de ce qui est du néant, qu'il rend vain ce qui est vain »²²⁸.

Le procédé par lequel le concept assure cette liaison de soi en s'aliénant dans l'extériorité empirique se nomme dialectique. Nous y reviendrons de manière plus détaillée.

L'on doit aussi lever un malentendu sur l'expression de « droit naturel ». Celui-ci n'est pas pareil à celui des *jus naturalis* où il y aurait un état de nature, celui d'une crainte généralisée, où en outre l'homme est un loup pour l'homme. Le droit de la nature, celle de la force ou du cœur, ne saurait être valide pour codifier un droit attitré universel. Le droit n'est pas non plus celui qu'envisage Rousseau et dont l'insociable sociabilité appelle un contrat qui serait le fondement du politique. En revanche, le droit naturel, celui de la raison, est une seconde nature en tant que résultant de l'esprit humain, de la raison consciente qui le produit comme ensemble d'institutions qui normalisent la vie en société dans toute son extension. Un droit fondé uniquement sur l'agir sans être véhiculé par le savoir ne peut aucunement faire preuve d'universalité rationnelle. **Pourquoi l'appeler droit naturel, quand on sait qu'il y a la raison d'une part, et la nature d'autre part ?**

²²⁶ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. R au § 2, pp. 80-81

²²⁷ G.W.F. Hegel, *Enc. III*, Op.cit. § 377, p.175

²²⁸ G.W.F. Hegel, *Enc.III*, ibid. § 386, R, p 181

N'est-ce pas un simple jeu de langage ? Hegel aurait-il besoin de se servir de cette expression qui semble superfétatoire et causer une certaine ambiguïté qui alourdit le texte ? **Droit naturel chez Hegel : est-ce un déjà là dans un mode naturel immédiat, ou détermination du concept ?** L'expression « droit naturel » chez Hegel n'a rien à voir avec la naturalité empirique ou primitive, celle de la force animale ou du règne des passions qui font que le plus fort peut écraser par l'usage de sa force le plus faible parce qu'il en est ainsi, et que c'est le droit de la loi du talion. Adriaan Peperzak fustige les tenants de cette tendance et appuie l'idée que « *le droit manifeste la dignité de l'essence humaine comme sujet d'exigences qui doivent être respectées par tous les individus et toutes les communautés* »²²⁹. Donc pour Hegel, le droit est une camisole de l'esprit. Dans toute son envergure, l'esprit dans son objectivation arrive à produire un monde dans lequel règnent des mœurs, des coutumes, des lois, comme l'ensemble des institutions à caractère humain dans lesquelles il se reflète et s'oriente dans son devenir monde. Ainsi dès la présentation de *Hegel et le droit naturel moderne*, Jean Louis Vieillard-Baron nous fait l'honneur d'un éclairage sans équivoque sur ce point. En effet selon lui, « *L'énergie de Hegel consiste à faire du droit naturel un droit de l'Esprit, relevant de l'autorité des puissances morales en tant qu'elles sont rationnelles (...) Hegel prend le terme de droit « en son sens le plus large », c'est-à-dire au sens de toutes les institutions humaines qui concernent le « vivre ensemble » des hommes, aussi bien le droit de propriété et des affaires que la conscience morale personnelle, et que les structures socio-politiques* »²³⁰.

Seul l'Esprit a un ou des droits parce qu'il est conscient de son monde « *en tant que puissance elle-même qui se singularise dans les consciences individuelles, celles-ci cherchent à s'accorder aux structures et dynamismes particuliers dans lesquels l'esprit se différencie* »²³¹ et le modèle à sa guise. C'est pourquoi, l'esprit a une histoire, tandis que la nature, règne de la répétition monochrome est à jamais sans histoire. L'histoire ainsi qu'on l'a vue, est une affaire humaine, car seul l'homme peut se ressouvenir et intérioriser les points nodaux de son évolution et de celle du monde dans un cercle de repères qui constituent la trame de son existence passée et présente. Chez Hegel, on doit le préciser davantage, le droit a ses racines morales et doit se subordonner à l'exigence de rationalité. La sphère du droit est celle de l'englobant, de l'universelle normative qui, selon Yves Charles Zarka, se tourne autour de trois rubriques que sont « la rationalité, la juridicité et la

²²⁹ Cf. Hegel et le droit naturel Moderne, partie *Morale et Droit Naturel chez Hegel* par Peperzak , p. 122

²³⁰ J.- L. Vieillard-Baron, *Hegel et le droit naturel moderne*, p. 7

²³¹ Adriaan Peperzak, Op.cit. p. 137

normativité »*²³². On attire aussi l'attention sur le fait que chez Hegel, la sphère du droit se décline en droit abstrait, en moralité, et à la réalisation effective du droit à son niveau optimum qu'il nomme la *Sittlichkeit*.

Le droit naturel hégélien est l'auto-détermination de la libre volonté en tant qu'elle se veut libre : être libre, c'est s'éloigner de la violence, pouvoir jouir paisiblement de la vie de manière sécurisée. Dès lors, il faut des supports pour arriver à vivre sans aucun souci. Comment y accéder ? Tant que l'injustice, tant que la violence restent réfractaires à la puissance des normes établies, on ne peut parler de liberté ni de sociabilité. Hegel précise que

« le droit de la nature est l'être-là de la force et le se-faire-valoir de la violence, et un état de nature est un état de violence et de non-droit dont on ne peut rien dire de plus vrai si ce n'est qu'il faut sortir de lui »²³³.

La conclusion s'impose d'elle-même dans la dialectique immanente du texte : le droit naturel hégélien est tout autre qu'un état de nature, un état de grégarité sans issue certaine. En revanche la seconde nature, en tant que la raison déterminante, force effective et universelle permet aux différents acteurs de la société de viser l'indivis en dehors du seul souci de soi. Et Hegel de renchérir que

« La société, par contre, est bien plutôt l'état dans lequel seul le droit a son effectivité ; ce qui est à limiter et à sacrifier, c'est précisément l'arbitraire et la violence de l'état de nature »²³⁴.

Mais, est-ce par le biais du contrat, est-ce par une contrainte qui s'impose à tous, et s'il en est ainsi, comment s'impose-t-elle aux individus ? La nature du contrat serait une simple association entre différents partenaires au sujet d'un objet bien déterminé. Mais le contrat laisse voir une certaine précarité dans son exercice, car il suffit qu'un seul contractant décide de mettre fin à son engagement pour que celui-ci soit rompu. La flexibilité du contrat laisse entrevoir, donc, une possibilité de manipulation, et un excès de droit qui s'étend même à ses clauses. Peut-on dès lors accepter qu'au principe du politique, de l'Etat, qu'il y ait ce même rapport entre les gouvernants et les gouvernés ? Rousseau situe le principe du politique dans cette réalité.

²³²Cf. Yves Charles Zarka, dans *Hegel et le droit naturel Moderne*, p.21

²³³ G.W.F. Hegel, *Enc III*, Op.cit. § 502 R, p.292

²³⁴ G.W.F. Hegel, *Ibid.* §502 R, p.292

On s'aperçoit donc que le contrat pose des problèmes d'application au sujet du politique. La fragilisation de l'autorité politique par ce schématisme formel amène Hegel à mettre le point sur la force constitutionnelle que Rousseau n'avait pas prévu. L'Etat ne saurait reposer sur un contrat. Il est l'autorité qui s'impose aux citoyens comme le rationnel en et pour soi. Vouloir donc ramener l'Etat à une simple association ou addition des volontés particulières, c'est cautionner à tout moment sa mort.

Pour Hegel, **la liberté** n'est vraie que comme Idée de l'Etat se donnant l'existence ; elle **n'est donc pas naturelle mais spirituelle**. C'est pourquoi, le droit philosophique ne peut donc pas admettre l'esclavage. Du coup, on constate que son existence (celle de l'esclavage) est inférieure à l'Idée du droit. Voilà qui justifie l'humanité du droit philosophique qui dépasse la naturalité empirique du droit dans l'esprit objectif pour la poser dans la forme idéale du droit^{*235}. Si Hegel avance qu'il y a de **l'empiricité sans concept dans l'histoire des sociétés** comme c'est le cas de la punition^{*236}, le rapport de contingence^{*237}, c'est parce que le droit philosophique ne se reconnaît guère dans ces formes déficientes qui ternissent la nature de l'esprit.

II-I-3 : Droit et devoir : conditions du vivre ensemble

Droit et devoir dans leur implication et leur observance dans les rouages de la vie, c'est une réelle volonté d'harmoniser, pour ne pas dire d'uniformiser, de maintenir la « santé publique » dans la réconciliation des différences qui la composent. C'est pourquoi, la société lieu de leur expression *« est la sphère de la réconciliation et de l'unification absolue des droits et des devoirs, principe fondamental de l'éthicité, mais qui jusqu'alors ne s'était pas accompli pleinement »*²³⁸. Dès lors dans la sphère du droit, seule la reconnaissance de ses devoirs permet le partage du cercle de la vie avec autrui. Droit et devoir sont un tandem, différent de la moralité. Dans celle-ci, le droit se réduit en simple *Sollen* (devoir être), ce qui fait qu'on n'arrive pas à une articulation nécessaire du droit et du devoir. L'impératif catégorique kantien ne tient pas pour faire autorité ; il faut un impératif effectif du droit et du devoir que seule la sphère de la réalité effective peut produire. La liberté ici, consiste à se reconnaître dans l'ossature qui s'offre dans l'identité,

²³⁵ Cf. *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, Op.cit. : Partie Spéculation et empiricité dans la « Philosophie du droit » de Hegel, J.- L. Vieillard-Baron, p. 145

²³⁶ PPD, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. §99+R, pp.165-166-167

²³⁷ PPD, Ibid. §§ 320- 326+R, p. 375 et pp.379-380

²³⁸ Lecrivain, Op.cit. p. 105

l'articulation rationnelle du droit et du devoir. Mais qu'est ce que le droit et le devoir ? Et comment expliciter l'exigence de leur articulation dans le corps social dans ses composantes?

Délits économiques et crimes sociaux qui ne sont pas au niveau de l'Etat, font que Hegel ne fait pas figurer ici le pouvoir judiciaire dans l'enceinte de l'Etat, mais dans la société, son lieu d'expression effective. L'écrivain avalise cette idée : « *La justice ne tient son autorité que de la loi qu'elle applique, pour ainsi dire par délégation du pouvoir politique, et parce qu'elle est irréductiblement liée à l'arbitraire propre à la société civile et aux formes de conflits qui s'y développent* »²³⁹. La société est de part et d'autre dans le relatif, nous y reviendrons, et en l'absence d'un principe universel qui reconnaît les libertés dans les différences, il ne pourrait pas y avoir une vie commune. Le droit trace ce qui est juste, ce qui est défendu en articulation avec la loi. Pour être, tenir sa forme expressive comme parole ordonnatrice, le droit s'appuie sur la loi. L'existentialisme civil dans la vie communautaire collective est sous-tendu par le système des lois qui viennent renforcer la crédibilité du droit. Le § 211 des *PPD* dit à cette occasion que

« Ce qui est droit en soi est posé dans son existence objective, c'est-à-dire est déterminé par la pensée pour la conscience et connu comme ce qui est le droit et a validité, à savoir la loi ; et le droit est en somme droit positif grâce à cette détermination »²⁴⁰.

L'effectivité du droit, on le voit clairement, valide automatiquement la légalité. Le devoir*²⁴¹ consiste à son tour à accomplir le bien être, en l'occurrence son bien être particulier dans la détermination universelle. Reconnaître le devoir équivaut à reconnaître sa valeur et vouloir sa connaissance. Intention et action sont largement déployées dans l'accomplissement du devoir. Il a affaire à l'universel, et le remplir est aussi une satisfaction de son droit. Ici il y a un retour à l'impératif catégorique kantien qui demande de traiter autrui comme une fin en soi et non pas simplement comme un moyen. Hegel irait plus loin étant donné que pour lui, on ne doit aucunement traiter autrui comme moyen aussi furtif que cela puisse paraître. La cohabitation avec autrui réussit dans les modalités du bien être universel dans lequel, « moi » comme sujet de droit, « je » ne trouve « ma »

²³⁹ L'écrivain, Op.cit. p. 119

²⁴⁰ Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. § 211, p. 267

²⁴¹ Pour le devoir on peut encore se reporter à la *Phéno 2*, trad. Hyppolite, p.550sq, *Enc III, Philosophie de l'esprit*, § 420

satisfaction que dans cet élan universel*²⁴². Dans cette même mouvance le §137 des *PPD* confirme que

« la vraie conscience morale est la disposition à vouloir ce qui est bon en et pour soi ; elle a donc des principes sûrs ; et ceux-ci sont assurément pour elle les déterminations et devoirs objectifs pour elle »²⁴³.

Ce qui fait qu'en dehors de son contenu, cette conscience n'a que le côté formel de l'activité de la volonté. Mais Hegel nous alerte en admettant que

« le système objectif de ces devoirs et de ces principes et l'union du savoir subjectif avec ce système ne sont présents qu'au point de vue de la réalité morale »²⁴⁴.

Le manque de son contenu objectif laisse la conscience morale dans le formalisme vide, comme c'est le cas chez Kant dans son impératif du devoir violable en toute circonstance, comme « la certitude formelle et infinie d'elle-même».

L'articulation du droit et du devoir, c'est le rationnel en et pour soi dans ses déterminations réfléchies et universelles. Cette rigidité du droit et du devoir dans des lois et des principes, exclut d'emblée toute reconnaissance de la conscience morale formelle. Il y a ici une portée allusive qui vise non seulement Kant, mais aussi Socrate et les stoïciens dans leur quête de la satisfaction intérieure en refusant de s'engager et de modifier le cours des choses*²⁴⁵. Ce qui apparaît ici comme pure subjectivité doit se convertir dans la subjectivité déterminante du savoir et du vouloir (qui ne vont pas sans l'engagement) dans la moralité concrète raisonnable et valable pour tous. Le défaut des moralistes (formalistes de la morale), c'est de croire que le bien-être ne peut effleurer que dans une recherche intérieure. Cette orientation volatilise le sens et la matière de la réalité effective seule détentrice des lois objectives vers lesquelles la conscience morale peut trouver sa vérité dans cette horizontalité. Toutefois, c'était l'époque corrodée par une insatisfaction de la conscience à se retrouver dans son monde, c'est-à-dire dans ses devoirs en vigueur, et

« Affirmant ainsi la vanité de toutes les déterminations qui valent pour le reste, et la pure intériorité de la volonté (...) au-dessus de l'universel »²⁴⁶.

²⁴² Cf. *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit, §135, pp.196-197

²⁴³ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. §137, p.198

²⁴⁴ G.W.F. Hegel, *PPD*, ibid. §137, p.198

²⁴⁵ Se reporter ici au §138 des *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron

²⁴⁶ *PPD*, ibid. § 139, p. 201

La détermination de la contingence comme détermination naturelle s'oppose de fait à l'universalité qui est le Bien comme élément objectif interne. D'où la conscience connaissant et la détermination naturelle ou mauvaise volonté sont deux extrêmes opposés. Celle-ci peut être qualifiée d'objectivité immédiate, contingente et l'autre d'universalité*²⁴⁷. Ainsi ce cantonnement de la subjectivité dans cette mauvaise infinité formelle, responsabilise le sujet comme l'origine du mal. Tout sujet fuyant ce qui est, le droit concret dans son cercle expressif et effectif, c'est-à-dire mondain, est coupable de son mal par le manquement à ses devoirs et doit se racheter dans le cercle objectif, le lieu légitime de toute épreuve de la conscience humaine. C'est pourquoi le §140, R des *PPD* stigmatise la connaissance d'entendement comme platitude ou s'enrichit le mal. Cette philosophie qui s'est amplement développée à l'époque de l'*Aufklärung* a martyrisé la raison en et pour soi en faisant du cœur, du sentiment, de l'enthousiasme et de la méconnaissance, le puits où doit effectivement se ressourcer la connaissance au détriment de la raison dans son plus haut niveau. L'action morale qui veut se tenir dans cette maigre paille sèche finit par s'effondrer dans le pur formalisme monochrome. Une vraie morale pratique doit subordonner dans son effectuation le droit subjectif au devoir objectif d'autant plus que l'être humain n'est esprit que dans la réalité objective. L'être humain est un être à l'horizon dont la vraie moralité épouse le dynamisme de l'action pratique. C'est pourquoi, la loi*²⁴⁸ doit être effective et non pas se réduire aux simples limites du formalisme. Elle n'agit pas mais c'est l'utilisateur, l'être humain mandaté par l'universel effectif qui en fait l'application (par les tribunaux, la police etc.) en conformité avec les cadres définis par le droit. La loi n'existe pour le sujet que dans sa conviction conçue comme quelque chose qui le lie et lui impose un devoir. Celui-ci est généralement appuyé par la loi qui trace le permis et le défendu. Qui s'oppose à cette règle commune et bien connue de tous, sombre dans la monstruosité vaniteuse, le négatif qui doit être nié afin que l'individu se réconcilie avec la vérité universelle.

Il faut que le droit et le devoir soient définis et posés dans leur clarté, sous forme de code (comme supports de la liberté), afin que les individus sachent d'abord ce qui est juste pour pouvoir ensuite s'objectiver et jouir paisiblement de leur vie. Il est un devoir pour chacun de savoir ce qui est au fondement des relations humaines, de l'intérioriser et de s'en ressouvenir de constance car, l'être-là en mouvement ne doit ignorer les règles strictes de

²⁴⁷ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit, § 139 R, p. 202

²⁴⁸ « La loi n'agit pas ; c'est seulement l'être humain effectif qui agit, et, selon ce principe, cela ne peut rejaillir sur la valeur des actions humaines que dans la mesure où l'être humain a accepté cette loi dans sa conviction » *PPD*, Ibid. R au §140, p. 212

sa vie. Tout être conscient serait irresponsable d'ignorer la loi censée lui fournir ce qui vaut pour soi et pour autrui comme reconnaissance du droit et du devoir.

II-II : Le cercle substantiel

II-II-1 : Esprit objectif- Esprit objectivé- Esprit individuel

L'esprit objectif est différent de l'individualisme méthodologique*²⁴⁹. Celui-ci est utilisé par les féroces détracteurs du système hégélien tel qu'un Karl Popper dont l'utilisation de l'expression « esprit objectif » va dans le sens de vouloir minorer le sens qu'en fait son auteur. En effet, dans *Misère de l'historicisme*, Popper lime bien ses tablettes et dit à ce propos que le concept d' « esprit -d'une époque, d'une nation, d'une armée-[...] indique au moins l'existence d'un vide, d'une place que la sociologie a pour tâche de remplir avec quelque chose de plus raisonnable... »²⁵⁰. Popper n'est pas avare en fausses invectives et méconnaît fortement la différence entre esprit objectif et l'esprit objectivé. S'il accorde à la sociologie la légitimité du droit de cité suite à sa fidèle description qui mène au syncrétisme conceptuel, c'est parce qu'il assimile l'esprit objectif aux faits empiriques qui ne sont que l'envers ou l'abstraction de la nature véritable de l'esprit objectif hégélien. Le procès de Popper ne s'arrête d'ailleurs pas là. De cette méprise, s'y ajoute l'insignifiance qu'il accorde au concept dont la vérité de tout ce qui est, est dévolue à sa saisie.

Mais ceux qui sont bien avertis du dire spéculatif hégélien ne sont pas en reste pour laisser le concept se dire de manière authentique. A cet effet, Raymond Aron, quand bien même il ne s'intéressait pas à la philosophie de Hegel, soulignait à juste titre que l' « esprit objectif » hégélien ne doit pas être confondu avec l' « esprit objectivé »²⁵¹. Donc le problème est vite réglé, et la question urgente revient à expliciter ce qui fait la spécificité de l'esprit dans ses occurrences.

Qu'est-ce que l'esprit objectif ? Comme on a pu le noter, l'expression « esprit objectif » désigne chez Hegel l'ensemble des manifestations à caractère humain incluant toutes les formes d'institutions humaines, mœurs, préjugés, coutumes, art, religion et mode de pensée. Il renferme donc ce qu'on appelle le Volkgeist sur lequel nous reviendrons plus tard. On voit bien que cette expression hyperonyme fait qu'on a l'impression que, l'esprit

²⁴⁹ Cf. Article de Myriam Bienenstock, *Qu'est-ce que l' « esprit objectif » selon Hegel ?* Note1, p.227, « car la dimension de l' « esprit objectif » est bien pour Hegel celle de la vie-la vie d'un peuple ; et l'Idée qu'il s'agit pour lui d'identifier peut-être dite « forme », aussi Jean Louis Vieillard-Baron dans *Hegel et la vie*

²⁵⁰ Karl Popper, *Misère de l'historicisme*, Trad. Hervé Rousseau, Paris, Plon, 1965, p. 146

²⁵¹ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1984, p.75 s

absolu est même inclus dans l'esprit objectif au point de s'identifier à lui*²⁵². Mais faut-il souligner à juste titre que Dilthey place l'esprit objectif originellement dans le cadre transcendantal, celui d'un sujet créateur qui fait penser à l'idéalisme subjectif. Le sujet n'est pas la subjectivité qui est l'esprit s'avancant et dont la vérité peut être saisie comme un holisme. Autrement dit la subjectivité, ici identique à l'esprit objectif comme sujet, est différent de la conscience individuelle qui participe même au processus d'objectivation de l'esprit (celui-ci est différent du processus d'objectivation au niveau individuel). Myriam Bienenstock dit à propos de l'esprit objectif que « *les formations que ce terme désigne ont une existence que l'on peut dire « objective »- dans l'Etat et ses institutions, par exemple-, mais elles n'ont pas celle d'une conscience, même si elles ne peuvent exister que dans et par des consciences individuelles* »²⁵³.

Deux points importants qu'il faut souligner d'ailleurs avant de passer : existence objective et « elles n'ont pas celle d'une conscience ». Le premier fait savoir qu'il n'est pas permis d'assimiler l'esprit objectif à un état de faits comme l'aurait dit Wittgenstein que le monde est tout ce qui arrive, c'est-à-dire se résume à un état de faits. L'objectivité de l'esprit objectif c'est donc l'universalité de normes spirituelles qui s'imposent en nous et orientent notre quotidien dans toute son envergure dans le système du droit et de la loi. Grace à cette objectivité, nous pouvons vivre dans la confiance, la sérénité et la sécurité dans notre propriété. L'Etat de droit a sa vitalité aussi dans un corps de lois qui réorientent les citoyens dans le rappel du devoir. Pour le second, on peut dire justement que l'esprit objectif n'arrive pas à la conscience de soi. Ses formations en tant que structures objectives, ne sont pas conscientes d'elles-mêmes comme le sont les consciences individuelles qui d'ailleurs le portent et le soutiennent dans son devenir processuel. Ce faisant, a-t-on droit de dire que l'esprit est ici objet au sens de réalité spirituelle (*geistig*) irréductible à la réalité matérielle ou naturelle ? Tel est le propre de l'esprit objectif, une réalité objective indépendante et qui n'existe que dans nos consciences.

En revanche, l'esprit objectivé peut être assimilé à la sociologie qui, dit Gumplovicz, bien avant le père de la sociologie positive, est une science « *ayant (...) un objet propre, et qui est : les collectivités sociales, en tant qu'unités, qui se comportent, dans la marche des évènements, comme des sortes de personnalités collectives, indépendantes de la volontés des individus déterminés, et le système de mouvements de ces*

²⁵² Sur ce point voir *l'Histoire de la jeunesse de Hegel* par Dilthey, 1905, où celui-ci clarifie cette identification

²⁵³ Myriam Bienenstock, article, Op.cit. p. 234

groupes sociaux, qui, dans leur luttes et agglomérations incessantes, « obéissent » à des lois aussi éternelles et invariables que le soleil et les planètes »²⁵⁴. La sociologie dévoile donc l'objet de sa détermination. Mais en s'édifiant comme science des faits empiriques reflets de l'esprit, elle n'en a pas été reconnaissante du principe qui la sous-tend, lequel principe est porté par les individus qui en sont le support. Rien n'est réel qui ne soit dépendant de l'esprit qui le nomme, lui donne une forme existentielle dont la pérennité n'est qu'idéelle. L'esprit objectivé n'est qu'une forme minorée et incluse dans certaine mesure dans l'esprit objectif sans s'identifier à lui.

Au niveau individuel, la conscience a à se ressourcer dans l'esprit objectif. Dans cette objectivation, l'individu se cultive, s'instruit pour l'invention de soi, gage de la fierté personnelle. L'individu n'est rien sans le tout. Même s'il s'intègre dans une forme de vie qu'il juge rétrograde et dévalorisante, il lui faut collaborer plutôt que de vouloir frayer seul son chemin dans le but de renverser les normes établies dans lesquelles il ne se retrouve pas*²⁵⁵. Parallèlement, la psychologie apporte une leçon voisine. En effet, dans la mise en situation de crise collective, mieux vaut changer le comportement individuel des sujets que les normes collectives. Donc il faut s'adapter au risque de mourir. Le processus d'objectivation au niveau individuel renvoie à l'« expérience de la conscience »*²⁵⁶ voulant s'élever au savoir absolu.

L'individu est par excellence un champ de possibilités, de virtualités que l'éducation et la formation dilapident ou fructifient. En effet n'eût été leur extériorisation, ces possibilités auraient-elles un sens dans la vie de l'individu ? Hegel dirait non, car pour lui ce qui est en soi est une possibilité, et pour qu'il soit une réalité, un second moment doit s'adjoindre : la mise en acte, la réalisation, qui a son principe dans la volonté, dans l'activité en général, de l'homme dans le monde, l'individu en tant qu'armé de son libre vouloir à se médiatiser dans l'action. Par là, Hegel se convertit en aristotélicien et récuse toute efficacité à la seule volition, à une volonté qui refuse de s'objectiver, comme c'est le cas, du moraliste ou de la belle âme (en allusion à Jacobi). Toutefois, qu'est-ce qui légitime que « ce qui est en soi » est foncièrement en puissance ? Ensuite, comment s'effectue ainsi cette actualisation de ce qui n'est que pure possibilité ?

²⁵⁴ Gumplovicz- *Sociologie et politique*. 1 vol. in-8° de 302 pages, de la Bibliothèque sociologique internationale, Giard et Brière, éditeurs, Paris, 1898, p. 120, cité dans le vol. *Le Devenir Social, Revue Internationale D'Economie, D'histoire Et De Philosophie*, Quatrième Année, Paris, V. Giard et E. BRIERE, Libraires- Editeurs, 1898

²⁵⁵ Diderot disait que « mieux vaut être fous avec des fous que d'être sage tout seul ». Cf. *Supplément au Voyage de Bougainville*

²⁵⁶ Premier titre de la *Phénoménologie de l'esprit*

La possibilité peut se définir comme la puissance d'être autre chose que sa nature initiale, immédiate étrangère à toute influence extérieure. Autrement dit, la possibilité c'est la probabilité, l'éventualité de devenir en passant d'un état à un autre par le biais d'un mouvement ; l'acte de s'objectiver. Ensuite l'acte, pour emprunter la terminologie aristotélicienne, c'est l'entéléchie, c'est-à-dire l'action réalisée qui ne renferme plus de possibilités. L'esprit objectif est l'acte, l'idée en soi dans des formes concrètes. Dans l'acte, les possibilités ont grandi, et elles atteignent une certaine finalisation de leurs conditions premières, pures et immédiates. Donc il est évident que ce qui est en puissance n'existe que virtuellement, c'est-à-dire : peut avoir une concrétisation ou ne pas l'avoir : un œuf n'est pas une poule. Ce qui veut dire que, la simple possibilité fait qu'on se situe dans une alternative d'incertitude où l'on ne peut rien affirmer de l'avenir de l'être ou de l'objet en question. Pour que la conscience ou l'individu devienne effectivement ce qu'il est, il lui faut passer par le moment intermédiaire, celui du médium ou de la médiatisation de soi dans l'action. Hegel précise à cet effet que la vraie humanité de l'individu est dans l'action. En effet dans la conscience percevant, le rapport entre le sujet et l'objet est capital. L'objet n'a de réalité que par la conscience qui se l'approprie et lui donne une signification propre. Mais l'objet en tant que tel ne se détermine pas lui-même. Il s'ensuit donc que l'essence ou les qualités propres à l'objet est le résultat de l'individu à travers ses actions conscientes ou inconscientes. C'est dire que dans l'apparence, l'objet requiert une forme spécifique. Mais, en vérité, sa réalité effective, il l'acquiert de l'individu qui l'actualise en le travaillant, le définissant et le nommant *in fine*. Ce qui justifie donc que l'objet qui n'est qu'en soi, n'a qu'une existence en puissance. De la même manière, ce qui vaut pour l'objet l'est aussi pour l'individu qui ne se détermine pas. De même l'individu ou l'enfant n'est qu'un ensemble de virtualités, de potentialités. Dans le passage de l'enfant à l'adulte, Aristote place un méson (moyen terme) qu'il appelle l'être en puissance. Cela veut dire donc que l'enfant est un être en puissance. C'est à travers ses réalisations singulières et par la contribution d'autres individus qu'il acquiert sa vraie réalité effective. Pour devenir cette réalité effective, il doit s'actualiser, et cette actualisation ne s'effectue qu'à travers l'extériorisation. Dans celle-ci en effet, l'individu doit réaliser des œuvres, aussi rudimentaires soient-elles, et auxquelles il se reconnaît lui-même. L'œuvre possède la marque indélébile de son auteur. Le caractère passager, évanescent de l'œuvre n'ôte en rien au sujet sa vérité réelle et vérifiée par ses réalisations. Sans cette objectivation, ses possibilités deviendront lettre morte. Donc, ce second moment ou actualisation de l'individu, et qui dépend de sa seule volonté, est le fruit du devenir de l'individu,

l'invention de soi ou plus précisément son objectivation. C'est un moment nécessaire pour mesurer ses capacités, son intelligence dans le processus de son existence. L'individu est projet dont la réussite dépend de ses variétés d'actualisation de son devenir, car le résultat qu'il vise, en l'occurrence la pointe de sa réussite est forcément en considération avec l'ensemble de son devenir : « le résultat n'est rien sans son devenir » dit la *Phénoménologie de l'esprit*.

L'individu ne peut exister sans le monde, mais c'est à travers son action que celui-ci évolue et atteint ainsi sa perfection. Le monde en soi n'est rien sans l'action effective des individus qui lui donnent une autre réalité dans laquelle ils se retrouvent. C'est ainsi que Hegel conçoit l'action de l'individualité comme la réalité particulière de l'universel en tant que l'ensemble de l'œuvre commune rationnelle de l'humanité. Il faut préciser tout de même qu'à chaque moment du degré de développement de l'histoire humaine^{*257}, le *Weltgeist* atteint une conscience de plus en plus grande de lui-même. Et dans ce sens on peut parler de la progression de l'esprit du monde à travers l'histoire par l'action des individus. Ainsi c'est donc, comme le dirait Aristote, à travers le passage de la puissance à l'acte que la réalité devient effective. Il est impératif que l'individu se décide pour réaliser des œuvres qui portent la marque de son individualité tout en étant en même temps universelles. Ensuite en se posant à l'existence, ces œuvres deviennent, pour parler comme Hegel, l'« Autre » du « Même ». Ainsi ce devenir autre du même, de l'identique dans la différence avec soi, octroie à l'œuvre une existence séparée puis autonome.

Cependant, cette réalité effective émergeant de l'action de l'homme, ne devient-elle pas rebelle à son auteur comme c'est le cas aujourd'hui de la *Société du risque*^{*258} dont nous parle Beck avec la génération de processus qui se rebellent contre l'homme?

En se posant comme réalité effective, l'objet ou l'œuvre finie devient ensuite une entité autonome spiritualisée. Cette autonomie lui confère en effet une puissance de s'opposer à son auteur et même le pouvoir de domination. C'est ce qui se passe aujourd'hui avec le développement spectaculaire du nucléaire. L'homme court derrière sa production et peine à la maîtriser. C'est dans ce sens que semble s'inscrire ces dires de Spinoza : « Ce qui se pose s'oppose ». Le processus d'objectivation, d'actualisation a donc

²⁵⁷ Préciser que seul l'homme a une histoire

²⁵⁸ *La Société du risque : Sur la voie d'une autre modernité*, titre de l'ouvrage d'Ulrich Beck. « Au fondement de ce livre se trouve l'idée que nous sommes témoins oculaires- sujets et objets- d'une rupture survenue à l'intérieur d'une modernité qui s'émancipe des contours de la société industrielle classique pour adopter une forme nouvelle- que nous appellerons ici « société (industrielle) du risque [...] Dans le processus de modernisation on libère aussi de plus en plus des forces de destruction, et ce à un degré qui dépasse les capacités humaines de représentation », pp. 20-39

des conséquences désastreuses malgré sa nécessité et ses résultats salutaires. Ces propos explicitent la situation d'aliénation dans laquelle l'homme peut se plonger sans pouvoir au préalable mesurer en amont les conséquences ou aboutissements. La « ruse de la raison » semble en profiter à l'insu de la prétentieuse maîtrise consciente de l'homme sur tout. L'homme peut régner en maître sans doute, mais il n'est pas, dans l'absolu, possesseur de l'univers. Sur ce, le réchauffement climatique en est une réelle illustration. **Ainsi, l'homme doit-il se laisser emporter par ses réalisations qui se retournent contre lui-même ?**

Hegel n'est pas le philosophe de la fatalité, du « il faut céder » car, « la foi en la raison » est le slogan du « tout peut devenir possible » pour la raison voulante. L'humanité de l'individu est dans l'agir. A ce propos, la *Philosophie du droit*, qui explicite brillamment les métamorphoses formelles de la rationalité dans la toute puissance de l'esprit, nous enseigne que « *L'histoire de l'esprit est son action car il n'est que ce qu'il se fait* ». Toute ascendance sur la raison n'est que temporaire, tandis que l'esprit humain qui habite et comprend son monde trouve une solution pour dépasser ses soucis momentanés. Même en créant des œuvres qui le dépassent, force est pour l'individu de poursuivre son action, car c'est dans celle-ci que peut émerger la nouveauté. Cela veut dire qu'il doit de surcroît essayer de maîtriser cette œuvre supposée être un fardeau, ou bien il crée d'autres œuvres qui viennent contrebalancer ou dépasser l'œuvre en question. Ici on lit en filigrane ce pouvoir de l'action perpétuelle d'œuvrer qui est l'apanage de l'homme. Ce processus d'autodépassement détermine, selon Hegel, le cours de l'histoire. De quoi ouvrir une nouvelle page pour ceux qui n'ont cessé de stigmatiser l'histoire révolue, pour refaire la vérité de son contenu. Ce qui est arrivé est nécessaire, la meilleure façon de s'en libérer c'est dans l'agir, de créer des œuvres pour la valorisation de soi, meilleure façon de crédibilisation de soi. **En revanche, la « mise en acte, la réalisation, est-elle le résultat de la seule activité singulière de l'individu excluant ainsi les autres individualités ?**

Il est vrai que Hegel ne perdait pas de vue l'individu pris singulièrement, mais il l'incluait dans la société. Donc être c'est exister avec autrui comme Gabriel Marcel^{*259} le dira plus tard après Hegel. La société fournit les cadres de l'action et de la pensée des hommes, lesquelles structures universelles se façonnent dans le dynamisme universel, l'interaction commune. Il s'ensuit donc que l'individu ne peut pas vivre sans les autres individus et partant faire des réalisations sans leur concours. Son action porte de ce fait son empreinte valorisée par celle des autres qui y collaborent de façon implicite ou explicite.

²⁵⁹ Cf. L'intersubjectivité chez Gabriel Marcel : la vie comme coprésence, Co-esse

Robinson, seul dans son île, n'arrive à rien actualiser qui ait de valeur universelle. Voilà le sens et l'effet de la solidarité dynamique à l'œuvre dans l'histoire. L'histoire d'un être humain, bien que singulière, n'est pas seulement sienne, mais le résultat de tout un concours de circonstances et de collaboration d'individus qui l'ont plus ou moins accompagnée. C'est ce qui semble expliquer parallèlement le caractère universel de l'œuvre une fois mise au point. En revanche, n'eût été cette ferme volonté de l'individu à s'affirmer objectivement dans ses réalisations, ses possibilités demeureraient éternellement dans l'ombre. Donc l'en soi n'est qu'une existence en puissance qui peut ne pas s'actualiser. Ce qu'il devient effectivement, il l'acquiert dans la réalisation de la conscience humaine qui lui confère un sens et une signification dans l'objectivation. Ainsi c'est dans ses réalisations que l'être humain entre dans une entreprise risquée dans laquelle il peut se perdre mais qui, tout de même, reste le principe de son humanité.

II-II-2 : Qu'est-ce qui fonde la Sittlichkeit ?

Le Bien comme substantiellement universel dans la liberté mais qui reste un élément abstrait, a besoin de déterminations et a fortiori de déterminations objectives. D'où l'indétermination abstraite doit absolument être déterminée, un passage à l'acte de l'objectivité de ses déterminations. Les deux bouts doivent absolument se joindre notamment le devoir-être (*Sollen*) qui est un Bien abstrait et la subjectivité abstraite dans l'universelle concrète, objective. Religion et croyance doivent se déterminer dans l'application présente qu'est le politique, l'édifice de la chose publique. Leur identification dans le concept pose leur conciliation par le biais de la négativité.

La réalité morale (*Sittlichkeit*) est l'Idée de la liberté, en tant qu'elle est le Bien vivant qui a son savoir, son vouloir, dans la conscience de soi, et par l'action de celle-ci, sa réalité effective, de même que cette action a dans l'être moral son but moteur et sa base fondamentale qui est en et pour soi, -le concept de la liberté devenu monde présent et nature de la conscience de soi »²⁶⁰.

Le bien vivant, c'est ce qui a une vie ; donc qui s'inscrit dans le devenir et dont la fonction est d'être l'indivis, la fin et l'objectif de toute conscience. Où trouverons-nous mieux en dehors de ce cercle unificateur et prégnant pour ce qui est de la réussite et du bien-être de

²⁶⁰ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. §142, p.221

tous les individus ? Le bien abstrait cède la place à la réalité morale objective. La moralité doit reconnaître son insatisfaction et se subordonne sans équivoque à la réalité effective. Cet être substantiel et concret qu'est cette nouvelle réalité, pose les différences déterminées dans le concept de droit. C'est ainsi que se justifie son contenu au-delà de l'abstraction et de la contingence, donc dans les lois et les institutions de l'Idée devenue en et pour soi. Ainsi « Le fait que la réalité morale est le système de ces déterminations de l'Idée constitue sa rationalité »²⁶¹. Point de doute qu'on trouve dorénavant mieux que la moralité même si elle est un appui sur lequel s'est fondé la rationalité de l'idée devenue effective. Telle est l'organigramme de la réalité morale concrète dans ses séries de figures concrètes ayant validité universelle car ayant par devers soi la rationalité en et pour soi. Les limites de la liberté dans le cercle objectif sont maintenant scellées dans cette nécessité. L'individu se rend compte que « la substance, dans sa conscience de soi effective, se sait elle-même et est par là un objet de savoir »²⁶² et de vouloir. Pour être libre il faut se refléter ou ajuster sa conduite dans les lois et institutions objectives qui font office d'une autorité absolue. La liberté naturelle n'est que pure contingence d'autant plus qu'ici la rationalité est extérieure et singularisée dans le dehors et le devoir être qu'on a examiné précédemment. Hegel est sans équivoque sur ce point :

« L'autorité des lois morales est infiniment plus haute parce que les objets naturels ne représentent la rationalité que d'une manière tout à fait extérieure et singularisée, et qu'ils la cachent sous la figure de la contingence »²⁶³.

On use de l'expression « lois morales » parce que ces lois ont leur fondement dans la réalité morale. S'orienter dans cette grille effective pour s'objectiver, revient à substantiver sa personne. La personne est être à projet, à vocation qui ne trouve sa réalisation que dans les supports offerts par l'esprit objectif. Voilà qui témoigne à notre point de vue que la substantialité morale dans son effectivité détient la vitalité effective de la conscience morale pour la différencier de la vitalité naturelle qui relève du mécanisme de son métabolisme. Ce que la conscience devient, son être pour soi ne s'acquiert pas dans l'immédiat témoignage de ces lois même si cela est une nécessité, mais dans un horizon d'objectivation, l'action consciente. Il est besoin d'un éclairage ici, car témoigner de la validité de ces lois ne signifie nullement se limiter à leur simple représentation. Le vrai

²⁶¹ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. §145, p.222

²⁶² G.W.F. Hegel, *PPD*, Ibid. §146, p.222

²⁶³ G.W.F. Hegel, *PPD*, Ibid. §146R, p. 222

témoignage suppose une foi authentique qui aide dans l'action. La foi authentique doit faire ses preuves donc dans l'action, s'éprouver afin de se prouver. Ce qui veut dire dès lors que valider ces lois pour soi implique nécessairement le travail à les pérenniser, et pour ce faire rien ne soit plus efficace qu'ordonner et orienter sa vie dans la configuration du permis et du défendu. D'où la nécessité de la médiatisation de soi dans les cadres institutionnels. En revanche, le crime serait apparenté à la transgression des limites du normal. Cette négation contingente de soi appelle une réconciliation dans ce qui est universel, la vérité effective. Le criminel doit subir une sanction ou seconde négation par rapport à la négation initiale qu'est la faute commise. C'est ainsi qu'il peut retrouver sa place dans l'effectivité après ce moment de purgation du mauvais infini causé par son individualisme, sanctuaire du mal. Se reconnaître positivement dans cette donne implique à la fois le respect des devoirs (obligations) et la connaissance de ses droits. Le devoir revêt d'une importance capitale. Il n'exerce pas seulement une action contraignante mais libère de la tyrannie des tendances naturelles et de la subjectivité indéterminée où fait défaut l'action effective. L'abstraction imagée nous éloigne de notre patrie concrète, le lieu de réconciliation avec la félicité. Les vrais canons de l'invention de soi, du dépassement des situations contingentes, se trouvent dans la connaissance de ses obligations et de l'acharnement à les remplir. N'est-ce pas en remplissant ses devoirs dans la ténacité que le serviteur arrive à se libérer de la nature et à opérer, dans une certaine mesure, un renversement dialectique qui lui donne ascendance sur le maître, qui n'a qu'un rapport immédiat, la passivité stérile par l'absence de contact avec la nature ? En bonne logique, le serviteur n'est plus son esclave étant donné que le statut de dépendance dans lequel se trouve le maître par fuite de l'objectivation, fait que sa survie dépend du serviteur qui par le travail, triomphe de la négativité. Exister au sens positif du terme, ce n'est pas fuir la négativité, mais s'acquitter de ses devoirs notamment se battre farouchement dans le travail (le destin de l'homme) avec le prix à payer bien évidemment. Ce qui en retour légitime son droit et la dignité de sa personne. Etre passif et jouir du travail élaboré par autrui, revient à nier ses droits. C'est bien évidemment le propre de la subjectivité indéterminée qui ne connaît pas encore le sens de la valeur faite d'une action effective pouvant la vérifier. Alors pour être vertueux, c'est-à-dire possesseur de la force d'âme qui ne se dispense pas de l'action, il faut nécessairement s'acquitter de ses devoirs tels qu'ils sont définis dans la réalité morale. Prière bénie pour l'« adepte actif »^{264*} de la réalité

²⁶⁴ Les Anciens avaient une vision anticipée de la modernité en admettant que « Sagesse et vertu consistent à vivre conformément aux lois et coutumes de son pays ».

concrète telle qu'elle est définie par le droit posé dans la réalité morale. Celle-ci est le cercle dépassant les tendances et les inclinations immédiates, et être vertueux n'est rien d'autre que de se déterminer dans les limites de la réalité morale, ce qui dès lors affranchit l'individu de la contingence de la volonté immédiate qui dans l'absolu doit s'éduquer et se former de manière inconditionnelle. Car ici le contenu de la détermination est à trouver dans les devoirs et les vertus et non dans les tendances immédiates. L'esclave de *Ménon* n'eut pas appréhendé le sens de la vertu parce qu'il ne fut pas libre. Seul un être libre peut savoir la nature de la vertu et ne l'identifie aucunement à l'art de commander.

Ainsi la réalité effective où s'éprouvent les actions des individus, à savoir les coutumes, morale et habitudes, sont, selon les termes de Hegel, une seconde nature. Il précise à cet effet que

« (...) l'âme pénétrante, la signification, la réalité effective de leur existence, l'esprit présent et vivant comme un monde, Esprit dont, pour la première fois, la substance est ainsi comme Esprit »²⁶⁵.

Ainsi s'écarte la simple volition de la volonté abstraite. La substantialité morale s'explicite et a sa validité en vue de sa rationalité comme universelle d'où les particularités reçoivent toute leur dignité. La rationalité effective devient la subjectivité et inversement le particulier n'est subjectif que par le fait de son décentrement de sa position de sujet grammatical pour épouser dans l'action la fonction prédicative. C'est un leitmotiv de dire que l'individu n'est que ce qu'il se fait. La subjectivité se vérifie dans l'accomplissement ontologique aux confins de l'universel effectif. Au § 152 Hegel précise que

« La subjectivité est même la force absolue et l'effectivité existante (*die existierende Wirklichkeit*) de la substance, et la différence du sujet par rapport à elle en tant que son objet, sa fin et sa puissance, est seulement la différence de la forme, disparue d'une façon tout aussi immédiate »²⁶⁶.

Etre libre c'est dorénavant avoir son objet dans la subjectivité telle que définie ici. Le § 153 R l'illustre avec l'évocation du pythagoricien qui, au sujet de l'éducation, conseillait au père de famille de faire de son enfant « le citoyen d'un Etat dont les lois sont bonnes ». Ici dans l'identité de la volonté universelle et particulière, devoir et droit sont aussi un tandem inséparable. L'être humain dans cette réalité n'a de droits que s'il est

²⁶⁵ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. § 151, p.227

²⁶⁶ G.W.F. Hegel, *PPD*, ibid. §152, p.227

conscient de ses devoirs et, vice versa, « Dans la moralité, le droit de mon savoir et de mon vouloir propre, ainsi que de mon bien-être, doit seulement être objectif et uni avec les devoirs »²⁶⁷.

Si l'on suit méticuleusement la démarche de Hegel, on voit clairement que la *Sittlichkeit* est investie d'une vision première qui est celle des grecs. Ici elle est bien l'esprit d'un peuple, un tout substantiel où religion, art, philosophie, bref tous les aspects de la vie humaine y sont dissouts. Et ce n'est que plus tard qu'il procède à la vision moderne de la *Sittlichkeit* qui élague et décline dans une certaine mesure cette vision réputée archaïque à ses yeux.

II-II-3 : Lien substantiel naturel comme premier moment

Ce que nous entendons par « lien substantiel naturel », c'est la horde familiale dans sa filiation sanguine où les individus entretiennent un rapport immédiat, d'ordre hiérarchique sous l'autorité patriarcale. La famille est donc la base substantielle d'où émerge la personne et où se forge son éducation préalable avant son intégration dans la vraie communauté des citoyens. Le statut primaire de l'humain, c'est l'individu en tant que membre d'un cercle fermé uni par l'amour. La communauté serait donc le terme le plus adéquat pour qualifier l'unité familiale. L'individu, au milieu de cette communauté n'a, par son rapport immédiat, qu'à contribuer, qu'à participer par une forme de solidarité, à l'unité indivisible du tout. C'est ainsi qu'il peut s'épanouir et rester dans la structure de la substance. De manière concrète, ce qui fait une famille, c'est d'abord le mariage entre deux personnes de sexes opposés avec éventuellement une progéniture qui en découle et qui prend la relève dans le processus de différenciation de la famille qui pose en puissance à partir d'elle-même l'émergence d'une autre famille. Répondre à la perpétuation de l'espèce sur une base éthique, c'est-à-dire créatrice de valeurs morales solides, on ne peut mieux penser le système de la vie que Hegel. La « perpétuation éthique »²⁶⁸, comme le souligne Rosenfield, est manifestement au-delà de la perpétuation naturelle de l'espèce. L'être naturel, la jouissance charnelle est prise en compte évidemment, mais l'union a une sacralité au sens noble du terme qui est d'ordre éthique. Hegel confirme d'ailleurs que

²⁶⁷ G.W.F. Hegel, *PPD*, Ibid. § 155, p.228

²⁶⁸ Denis Rosenfield, *Politique et Liberté*, p. 173

« La réalité morale du mariage consiste dans la conscience d'avoir cette unité comme but substantiel, et par suite dans l'amour, dans la confiance et dans la communauté de toute l'existence individuelle, - et dans cette disposition, dans cette réalité effective, la tendance naturelle est rabaissée à la modalité d'un élément naturel qui est destiné à disparaître dans sa satisfaction même, alors que le lien spirituel se hisse par là jusqu'à son propre droit en tant qu'il est l'élément substantiel, et par suite ce qui est indissoluble en soi, et sublimé au-dessus de la contingence des passions et de la préférence particulière temporaire »²⁶⁹.

C'est ici que les amants doivent impérativement reconnaître que l'amour charnel doit être complété par l'amour platonique qui aide le couple à ne pas rester seulement au simple niveau de la passion amoureuse du corps. Car, « *Rester au niveau sensible, c'est demeurer auprès de ce qui est immédiat, contingent, précaire* »²⁷⁰. C'est seulement sur la base de ce lien spirituel soustrait au contrat (celui-ci ne saurait être à la base du mariage) et rendu public avec l'accord des parents et le témoignage officiel de l'autorité administrative que le mariage peut être sauvé de la contingence. A partir de cette base éthique, l'éducation ultérieure des enfants pourra être facilitée par le dépassement de la simple individualité ou de l'égoïsme. Mais, l'existence des enfants au sein de la structure familiale signifie qu'ils entretiennent un rapport de subordination avec leurs parents. Leurs droits à ce niveau où leur liberté n'est pas encore effective, ne sont que droits primaires qui contribuent au façonnement de leur future personnalité. L'éducation en constitue le droit fondamental. Elle permet à la fois, l'élévation de l'individu de sa nature immédiate pour interioriser la *filia*, les sentiments ainsi que les convictions éthiques au soubassement de la vie communautaire. Mais comment éduquer ? Est-ce sous la forme de l'enseignement augustinien ?

Chez Augustin, le maître et l'élève sont enseignés par l'amour, le Verbe, c'est-à-dire Dieu lui-même. Le Verbe est la méthode mais qui apparaît par la *Bible*. Eduquer c'est se convertir, résoudre les inquiétudes. Le théocentrisme augustinien signifie que le seul maître est le maître intérieur à savoir Dieu (il est le Maître). Ainsi, il dénie à l'enseignement son autonomie. Le Maître intérieur enseigne et le maître extérieur éveille par sa sainteté. Dans la pédagogie augustinienne, la conversion c'est la progression. Celle-ci est une Grâce mais il faut se convertir sans cesse. En revanche, chez Hegel, même si l'autorité vient des lois morales le pouvoir vient de la société qui se divise en classes. Dès lors, seul l'appui manifeste des parents, dans leur vouloir et leur savoir, peut aider l'enfant

²⁶⁹ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. § 163, pp.222-223

²⁷⁰ Rosenfield, Op.cit. p. 174

à interioriser le bien et le mal ainsi qu'il est défini dans le cadre de la normativité sociale. Ici on est loin de la théologie augustinienne qui fait violence à l'éducation effective. L'éducation, la vraie, s'attache donc à former ses membres dans son cadre éthique. Dans ce devenir- de l'éducation- la formation leur est assurée jusqu'à un certain âge où ils arrivent à pouvoir fonder leur propre vie familiale en se mariant à leur tour en dehors de leur propre famille. C'est en cela que constitue le processus de dissolution du cercle familial initial qui donne d'autres familles. La famille n'est donc pas éternelle, mais momentanée et provisoire quand on sait que la mort des parents qui la fonde est en même temps sa dissolution. D'autres familles naîtront évidemment, mais le rôle symbolique ainsi que l'autorité ne seront plus les mêmes dans le passage d'une famille à une autre.

La famille est l'esprit moral immédiat ou naturel, la substantialité immédiate comme le fondement ou la base de la rationalité suprême du cercle vertueux qu'est l'Etat. La réalité morale se constitue par un schéma syllogistique nous faisant passer de l'immédiateté naturelle de la famille qui par son extension se divise en pluralité donnant ainsi le grand cercle de la société civile bourgeoise. Celle-ci est le lieu des besoins et de leur satisfaction, aussi le règne de la contingence des relations dont le contrôle véritable échoit à l'Etat seul garant des libertés par sa solide constitution. La famille est ce tout dont

« **l'unité se sent** dans l'amour, le sentiment » d'une appartenance à un seul individu. C'est pour cela que les individus sont appréhendés ici comme « membres de ce cercle »*²⁷¹.

Ceux qui la composent sont donc les membres en tant que singularités déterminées de ce tout. Y détacher un membre est une contribution à sa dissolution. C'est pourquoi la mort des parents, le mariage, sont décisifs dans l'éclatement de la famille en pluralité. La mort des parents, à la suite de laquelle fait place la dissolution de la famille, fait aussi en même temps son agrandissement. Cette extension du cercle familial au-delà de sa base originaire donne une lumière sur la vérité ou le destin de la famille.

Dans la famille, chaque membre est conscient que sa vie est garantie par le patrimoine familial qui se maintient dans la solidarité. Parmi les phases cardinales de sa constitution, figure le mariage. La sainteté du mariage, qui pose l'observance d'un rapport moral immédiat, est l'impulsion première de sa vitalité naturelle. D'où l'union de sexes opposés pour la procréation fertilise l'être d'une famille. Ce qui est en jeu dans ce tandem de la différence, c'est leur union pour perpétuer l'espèce, le genre dans l'ordre naturelle

²⁷¹ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. §158, p.230

des choses. Sans verser dans la stigmatisation, on pressent réellement que Hegel aurait condamné le mariage homosexuel ou certaine forme de déviation analogue dans nos sociétés contemporaines. Pour nous, Hegel fut peu commode avec la pédérastie notamment celle des grecs dont il fait mention dans ses *Fragments d'Iéna 1803-1806*²⁷². Le mariage n'a pas seulement un sens dans l'accouplement sexuel mais plus fortement encore dans l'amour spirituel dont le propre consiste à rester fidèle à une vérité noble qui transcende le charnel²⁷³. Bien sûr, c'est dans la dialectique de l'amour charnel et de l'amour platonique comme nous l'affirmions plus haut. Les dissocier, comme ce fut le cas de Platon, pour s'astreindre à l'unilatéralisme des idées, c'est méconnaître sa réalité fondamentale. Autant que l'amour charnel, l'amour platonique joue un rôle charnière dans l'accouplement. Même si le point de départ est l'inclination charnelle en vue de constituer une seule personne, hormis le côté charnel qui est déterminant, il y a l'aspect éthique plus déterminant qui veille à garder leur conscience de soi substantielle. Au vrai, c'est plutôt le concept qui est premier, et les choses sont ce qu'elles sont grâce à l'activité du concept qui habite en elles et s'y manifeste. Même l'amour charnel dans son essence est actualisation d'un désir qui renvoie à l'agitation initiale (empirique) du concept. L'intelligibilité de la réalité est liée au but qui donne un sens à l'histoire humaine en marche vers la libre réalisation de l'esprit. Elle échappe à toute méthode formelle. Concevoir le mariage, comme c'est le cas aujourd'hui, dans la futilité la plus sordide, c'est se moquer de l'esprit, de la valeur éthique fondamentale du maintien de l'ordre des choses.

²⁷² Selon le *Frag. 2* : « Tout un groupe de locriens se perdit à cause de la froideur de jeunes garçons. La pédérastie grecque est encore peu comprise. Il y a en elle un noble dédain de la femme, et cela indique qu'un Dieu devait, de façon neuve, être enfanté. (*Hegel Notes et fragments Iéna 1803-1806*, p. 35). Aussi, « on observera avec curiosité amusée que les deux notes évoquant la sexualité (*Fragments 2&94*) que Rosenkrantz avait fini par exclure de la publication, abordent le thème de l'homosexualité antique et celui du rapport entre désir et procréation, certes de manière directe et lucide, mais avec une neutralité d'expression et une sérénité de langage tout à fait exemplaires » (Ibid. *Avant-propos*, p.15). Ainsi, pour nous, Hegel est peu commode avec la pédérastie notamment celle des grecques dont il fait mention dans ce fragment. La nécessité d'un Dieu qui devait être enfanté de façon neuve, prouve la nécessité de devoir redresser cette masse méconnaissant réellement leur propre « raison charnelle » ou la raison de leur raison dans le sexe opposé.

²⁷³ Cf. *PPD*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Op.cit. §122

II-III : La Société Civile

La société civile bourgeoise est celle de l'entrelacement des besoins et de leur satisfaction*²⁷⁴ mais malencontreusement, elle est le « *système de la réalité morale perdue dans ses extrêmes* »*²⁷⁵. Son déchirement montre qu'elle est un moment nécessaire du droit philosophique qui, dans cette pathologie, peut effectuer le dépassement par l'intervention de l'institution politique*²⁷⁶.

II-III-1 : Organigramme : droit de propriété, d'échange et de contrat

La société est le lieu des goûts, des intérêts dans leur variété. Dans ce lieu complexe, les individus sont en interconnexion grâce aux besoins et leur médiation. En effet, c'est ici où se confirme manifestement, que propriété et personne semblent indissociables car la personne se reconnaît dans sa propriété. Celle-ci définit la réalité de la société comme lieu manifeste des possédants qui n'ont de motivations que l'avoir. Chaque individu au fur et à mesure d'avoir la capacité, les aptitudes de s'objectiver dans le cercle du droit, rentre dans ce principe. La société civile pose ce principe de l'avoir, des négociations à la base de ses déterminations substantielles. C'est la loi du marché et ses corollaires. Toutefois, pour régler la possession et éviter la violation du droit susceptible d'aboutir à des heurts, il nécessite le contrat à la base car, avoir de la propriété suppose la reconnaissance d'autrui avec qui la personne rentre nécessairement en relation. Or, puisque seule la reconnaissance permet d'y arriver, le contrat va le rendre effectif.

Au sujet du contrat, il se trouve que sa nature spéculative au § 73 des *PPD* pose que celui-ci est « *le lieu où cette nécessité du concept est réelle* ». L'essence du contrat c'est d'être une médiation entre deux volontés, l'une de renoncer à la propriété et l'autre d'en être propriétaire. C'est ce qui justifie d'ailleurs qu'il n'est qu'une simple volonté commune et non une volonté générale et universelle. Le politique, l'Etat s'entend, ici, s'il ne veut pas céder à la précarité, ne doit aucunement tenir son fondement dans le contrat. Ce qui détient le principe du rationnel en et pour soi, s'il tient son fondement dans des tractations de ce

²⁷⁴ Cf. *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. § 182, p.249

²⁷⁵ G.W.F. Hegel, *PPD*, ibid. § 184, p.250

²⁷⁶ G.W.F. Hegel, *PPD*, ibid. § 229, p.283

genre ne va pas durer et tend pertinemment vers son échec. Un contrat suppose qu'il y a un terme et que chaque partie peut rompre à tout moment si son acte est justifié. L'Etat est en dehors de cela^{*277}; il se pose et s'impose aux individus, c'est l'autorité suprême à laquelle on doit obéissance sans concession. L'erreur de Rousseau, que la postérité ne pardonne guère, est dans cette façon inconséquente de vouloir faire reposer sa conception de l'Etat qui, à vrai dire, n'a pas d'âme, et partant sans vie sur le contrat. Toute vie n'est effective que par le biais d'un moteur qui anime son mouvement. Vouloir fonder l'Etat sans une constitution, c'est céder à une forme d'autorité sans lendemain. Le contrat non plus ne peut pas s'appliquer au mariage^{*278}. Celui-ci a une vérité spéculative, une vérité substantielle que nous avons vue précédemment. L'application du contrat est donc pour la garantie contre la violation de la propriété par autrui et s'effectue comme intermédiaire qui établit une auto-surveillance réciproque des limites de chaque volonté particulière. Dans le contrat il y a nécessairement un accord des volontés à être reconnues dans leur propriété mais aussi à céder réciproquement ce qui appartient à autrui. Il existe dès lors dans leur rapport un phénomène nouveau dans ce choix qu'elles ont opéré à savoir l'idée d'une volonté commune sensée aplanir d'éventuelles polémiques. Toutefois, l'idée du contrat ne peut s'appliquer que dans la société des possédants. La destinée du contrat concerne une chose spécifique à laquelle on a droit, mais non pas au mariage, ni non plus à l'Etat^{*279}. On pense ici à la critique hégélienne de Rousseau mais aussi aux théoriciens du contrat qui voient la fondation de l'Etat sur cette idée. La dénonciation est pertinente, ce qui lie l'Etat aux individus n'est aucunement l'arbitrage d'une quelconque volonté^{*280}. Ce serait alors une grande méprise de croire que les droits des individus sont une propriété privée par rapport au droit du Prince.

Dans le rapport du droit et du contrat, Hegel précise que « Dans le contrat, le droit en soi est en tant qu'élément posé »²⁸¹. Le droit dans son apparition phénoménale et immédiate est le droit particulier. Le contrat apaise la particularité mais ne peut être au fondement de l'autorité universelle rationnelle. Dans le conflit la chose est revendiquée à partir d'une

²⁷⁷ Il est admis que « Les rapports contractuels sont tout aussi peu appropriés à la nature de l'Etat : comme si l'Etat était pris pour un contrat de tous avec tous, ou comme un contrat de tous avec le prince ou avec le gouvernement- L'immixtion de ce contrat et des rapports de la propriété privée en général avec le rapport étatique, a apporté les plus grandes confusions dans le droit public et dans la réalité effective » *PPD*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Op.cit, R au § 75, p.149

²⁷⁸ Le contrat est impropre pour le mariage. Et, selon Hegel, "Sous le concept de contrat, on ne peut donc pas subsumer le mariage" Cf. *PPD*, ibid. § 75, p.149. Voir aussi au § 163 *PPD* où Hegel réitère l'idée selon laquelle le mariage n'est pas la relation de contrat en sa base fondamentale et essentielle.

²⁷⁹ G.W.F. Hegel, *PPD*, ibid. Cf. § 75, R

²⁸⁰ G.W.F. Hegel, *PPD*, ibid. §88

²⁸¹ G.W.F. Hegel, *PPD*, ibid. §82, p.158

raison juridique et qui constitue la sphère du procès de droit civil, contient la reconnaissance du droit comme de l'élément universel et décisif^{*282}.... Pourquoi la reconnaissance du droit ? Parce qu'il est l'élément universel, déterminant qui rétablit l'ordre en rendant le droit à qui il est dû.

II-III-2 : Le spectre de la vie sociale : la loi du double principe

Un lieu diversifié et riche de tâches dans l'interaction, la satisfaction du besoin et de sa médiation, la solidarité par la ruse de la raison, ainsi que le rôle intermédiaire des états sociaux, de la corporation et de la police qui ne sont pas de moindre importance^{*283} : ce qu'il faut retenir ici, c'est qu'il y a deux principes dans la société civile : celui de la particularité et celui de l'universalité. Pour le premier, on a affaire à la personne concrète dans la poursuite de ses propres intérêts égoïstes ; l'individu n'est motivé que par la recherche effrénée du besoin et de sa satisfaction. En effet, nécessité naturelle^{*284} et volonté de choix sont la combinatoire qui fait que ce premier principe est le principe de réalité qui anime la société. Or, en poursuivant ses besoins, l'individu n'est pas moins en prise, à la rencontre des autres. D'où, même si son dessein est d'intention égoïste à l'instar de l'autre qui s'inscrit dans la même dynamique, autrui lui est essentiel et vice versa. Ce qui explique ce besoin de coordination, d'interrelation, et d'interaction permanente. C'est qu'à la différence de l'animal qui a un cercle restreint de besoins, l'individu a un cercle inextinguible de besoins. S'il est commerçant, il aurait besoin du pêcheur. S'il est fonctionnaire de l'Etat, il aura besoin du libraire ; s'il est marchand, il aura besoin du médecin pour l'amélioration de sa santé, ainsi de suite. La société est lieu du tissage relationnel, de l'interdépendance absolue. Ce qui fait cette mise en relation avec une autre particularité dans la médiation du besoin et de sa satisfaction, constitue le second principe, celui de l'universalité. Autrui m'est essentiel, alors comme l'indique Gabriel Marcel, vivre dans la société est Co-esse, c'est la coprésence.

²⁸² G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. Cf. § 85

²⁸³ G.W.F. Hegel, *PPD*, ibid, §182

²⁸⁴ Pour Hegel, « La liberté, figurée en monde réel, acquiert la forme de la nécessité... » *Enc III, Philosophie de l'esprit*, § 484, p. 267

C'est pourquoi, l'universalité, en tant qu'elle assure la médiation fonde le « système de la dépendance »²⁸⁵ réciproque. La toile d'araignée est une analogie du spectacle de la société. L'interaction assure la réalisation des buts égoïstes moyennant la dialectique de la connexion. Hegel appréhende ce système comme celui de « l'Etat extérieur- l'Etat de la nécessité et de l'intellect ». Ce qui lie les individus n'est pas de l'ordre d'une raison concertée, mais du hasard et de la nécessité aveugle. Dans cette logique, on lit en filigrane que quelle que soit la force de l'égoïsme qui anime l'individu, il ne peut se passer des autres avec qui il rentre dans une nécessaire interaction. Il y a l'égoïsme et l'universalité d'entendement qui s'activent dans la société civile ; c'est en cela que consiste la loi du double principe. Autrement dit, quels que soient la force, le rayonnement et la ténacité de l'égoïsme individuel, l'universalité développée ci-dessus constitue bien le socle sans quoi les demandes de toute particularité prise isolément iront à vau-l'eau*²⁸⁶. Le § 186 reprend dans une certaine mesure l'idée exposée au § 184. En tant qu'individu, il peut se projeter dans des projets exorbitants, multiplier ses désirs de conquête dans la mesure du possible. Toutefois, en tant qu'être borné, fini et tendant vers une infinité d'ambitions, il ne peut rien atteindre sans le concours nécessaire des autres qui sont les canaux de ses réalisations. Chaque individu pris isolément, saura parfaitement que l'altérité lui est essentielle. Voilà qui mesure l'impact de l'universalité comme fondement a priori de l'actualisation et l'objectivation de soi. Nous avons vu précédemment que Hegel ne perdait pas de vue l'individu pris isolément, mais qu'il l'incluait dans la trame relationnelle avec ses pairs.

La particularité en tant que symbole de la division, de la démarcation au sens où l'individu particulier suit la logique de son propre but chère à la société civile, nous place dans le « système de la réalité morale perdue en ses extrêmes ». On arrive à constater que l'universalité dans la société civile n'est qu'abstraction, car l'Idée se trouve ici dans « la totalité relative et la nécessité intérieure dans cette apparition phénoménale ». Le relativisme ne peut aucunement se targuer d'être le chez soi de la rationalité efficiente. Et, de la particularité*²⁸⁷, il faut dire qu'elle n'est que celle de la volonté contingente. Car

²⁸⁵ Dans la poursuite de ses intérêts et de leur satisfaction, « Le but égoïste en sa réalisation, ainsi conditionné par l'universalité, fonde un système de la dépendance dans tous les côtés, si bien que la subsistance et le bien-être de l'être particulier, et son existence juridique sont intimement rattachés à la subsistance, au bien-être et au droit de tous, sont fondés sur eux, et ne sont assurés et effectifs que dans cette connexion », *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. §183, p.249

²⁸⁶ Se reporter ici aux *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, §184 où Hegel précise que c'est à l'universalité que revient « le droit de se montrer comme fondement et forme nécessaire de la particularité, ainsi que comme la puissance qui la domine et comme son but ultime », p. 250

²⁸⁷ « La particularité pour soi, qui, d'une part, se donne libre cours de tous les côtés, en tant que satisfaction de ses besoins, de sa volonté de choix contingente, et de sa préférence subjective, se détruit elle-même, et détruit son concept substantiel dans sa jouissance ; d'autre part, en tant qu'elle est indéfiniment excitée, dans

toute particularité est une projection vers un but ou des buts bien définis ; un mouvement précaire dont une fois l'objet approprié et que la jouissance acquise, il s'ensuit la destruction du concept. On voit clairement que dans cette sphère, l'individu oscille dans la contingence des besoins, qui, à plus grande échelle, contamine toute la société comme lieu d'échange, de relation extérieure. Le concept minoré, voit sa réalité dans l'ailleurs où il sera comblé dans son intériorité, *bei sich*. La société civile corrompt l'être réel du concept, éloigne les individus de leur vraie patrie qu'elle brade contre le négoce, l'intérêt particulier. Hegel dit à cet effet que

« La société civile bourgeoise offre, dans ses contradictions et son enchevêtrement, le spectacle aussi bien de la débauche que de la misère et de la corruption physique et morale qui leur est commune »²⁸⁸.

La Remarque au même § indexe le moment de la particularité abstraite dans le monde antique notamment celui du droit abstrait du monde romain. Celui-ci fonde le droit sur la propriété et exclut le droit de l'esprit qui est plus haut, plus noble et qui ne procède pas par exclusion de quelques uns du cercle du droit. La remarque fustige aussi de manière virulente la Cité idéale de Platon qui ignore nettement la vérité substantielle de son Etat en la projetant dans les lointaines profondeurs d'un idéal inaccessible. Hegel ne lui en veut pas car, dit-il, « *le principe de la personnalité autonome en soi et infinie de l'être singulier, de la liberté subjective (...) a surgi intérieurement dans la religion chrétienne* ». Ce qui signifie donc que l'émergence tardive de ce principe dont la prise en charge ne s'est effectuée qu'à l'époque moderne, avec évidemment l'ère germano-chrétienne qui accomplit l'expression du droit dans l'actualisation des idéaux universels, ne pouvait s'exprimer dans le platonisme. Hegel défend sans vergogne la réflexion philosophique, la sienne particulièrement, qui a magnifiquement saisie cette profondeur de l'Idée substantielle dévoilée à la modernité. Nulle surprise puisque l'esprit avançant dans l'histoire, arrive dans la configuration des époques, de plus en plus vers une connaissance certaine de lui-même. On n'en tire pas un ravalement dépréciatif de la pensée gréco-romaine; seulement l'Idée substantielle ne s'était pas effectivement manifestée et n'était pas parvenue à sa conscience de soi effective comme exposé ci-dessus.

une dépendance continuelle à l'égard de la contingence et de l'arbitraire extérieur, et, de plus, limitée par la puissance de l'universalité, la satisfaction du besoin nécessaire comme du besoin contingent est contingente » *PPD*, *ibid.* §185, p.250

²⁸⁸ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, *Op.cit.* §185, p.250

Le § 187 décrit, définit et fait le procès atypique des individus dans la société civile. En effet, « *En tant que citoyens de l'Etat, les individus sont des personnes privées qui ont pour but leur intérêt propre* ». La considération de la société comme Etat peut être curieux pour qui sait que celle-ci est d'une organisation tout autre que l'organisation politique. Mais l'on doit comprendre ce système organisationnel comme celui d'un Etat d'entendement, de la nécessité et de l'universalité formelle. Seule une nécessité extérieure lie les individus les uns des autres dans des tractations la plupart formelles, si comparées avec la raison membrée qui propulse le politique proprement dit. Sans la réduire de manière rigide au simple avoir ou à la férocité économique, cette sphère regroupe toutes les autres formes d'organisations lucratives ou humanitaires différentes du politique proprement dit qu'est l'Etat. Le rôle de celles-ci n'est pas à minorer quand on sait qu'aujourd'hui certaines organisations honnêtes font un travail colossal d'aide aux sinistrés- comme c'est le cas du Tsunami en Asie, en leur donnant vivre et soins- et de réconciliation dans les pays en guerre.

II-III-3 : Dialectique intérieure et destinée de la société

Les *PPD* constituent le baptême de la formulation systématique du concept de Société Civile. Hegel, s'il n'a pas inventé le vocable, fut quand même le premier à forger le concept moderne de société civile -*Bürgerliche Gesellschaft**²⁸⁹-. La systématisation de la société civile répond à un vœu de modernisation du politique et de la différenciation de celui-ci avec ce que la *Philosophie de 1805* appelait l'état public qui deviendra plus tard la notion de société civile. Ce qui a amené aussi Hegel à procéder à cette différenciation vient de sa déploration de l'Etat de son époque bouleversé par l'effet de la machination qui a accéléré les divisions et fait de la société une manufacture des inégalités. Mais, curieusement, on l'appelle société civile malgré le règne exacerbé de l'égoïsme, des passions ainsi que de la loi du capital dans toute sa férocité. L'adjectif civile reflète-t-il réellement la physionomie ou plus approximativement, dans son fonctionnement, la physiologie de la société ?

Il est vrai que l'hémorragie est désolante dans la société civile faite de transactions, de concurrence impitoyable, immorale, au sujet de la recherche du profit. Propriété et possession sont à l'ordre du jour ; autrement dit le règne de l'avoir engloutit sans détours

²⁸⁹ Cf. *PPD*, III, 2^e section, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit.

l'être et toute manifestation ontologique d'autant plus que l'on ne reconnaît l'individu que dans sa propriété. Ce principe directeur et organisationnel qui est à l'œuvre dans le système infra politique, ne va pas sans développer une contradiction insurmontable. La preuve c'est que les riches continuent d'être riches en accroissant leur avoir tandis que les pauvres tombent de plus en plus dans la misère et la désolation à cause de l'exacerbation impitoyable de l'individualisme généré par le capitalisme. Du coup, ces derniers -catégorie des pauvres- qui basculent dans la misère n'auront plus la dignité d'être membres de la société quand on sait que le *bürger*, le membre de la société est dans l'absolu le détenteur de propriété. Or, c'est le contraire qui se dessine dans la société de l'époque qui vit une bonne partie des individus écrasés par l'anarchie due à l'égoïsme inévitable des propriétaires. Que peut-on dire d'un individu qui n'a plus du minimum indispensable pour s'occuper de sa vie dans une société où l'individualisme féroce heurte le sens de la morale ? Il finit dans la mendicité, et même dans le phénomène actuel des sans domicile fixe. Il n'aura plus de morale ni a fortiori d'agir éthique car une bonne morale va de pair avec la reproduction matérielle. L'impossibilité où une masse se trouve pour se procurer une activité productrice, fait que cette catégorie délaissée dans leur propre sort, perd le sens de l'honneur et de la rectitude. La société est inconsciente car faisant de l'avoir, de la possession comme de la concurrence, la loi régulatrice, et pire encore, elle n'est pas capable de donner du travail à tout le monde. Un constat s'impose : la société est pauvre matériellement en ce qu'elle n'est pas capable de donner du travail à tout le monde, et spirituellement par manque d'une raison régulatrice consciente qui ferait entrer le principe de médiation pour pallier la contingence et l'atomisation. La société laissée à elle-même ne serait jamais capable d'organisation politique proprement dite*²⁹⁰. Toutefois, il lui faut un principe secondaire. L'Etat ne s'y réalise pas encore ; non plus on n'est pas encore à « la marche de Dieu »²⁹¹ dans ces contrées. Les pas de Dieu dans le monde se vérifient par la réalisation de la raison universelle dans la sphère du « pratique ». Or, dans ces pays on assiste non à « la réalité en acte de la liberté concrète »²⁹² mais à la raison et à la morale encore inconscientes qui font la promotion du symbolique coupé du réel. Seul l' « esprit

²⁹⁰ Prenons le cas de l'Irak où chaque minorité religieuse veut faire entendre sa voix comme la seule légitime. Tant qu'il n'y aura pas de bonnes institutions, de constitution solide faisant parler une vraie démocratie, il n'y aura jamais de paix. L'Irak est au bord du gouffre parce que la société se rebelle contre son âme qu'est le politique seul censé de faire la bonne gouvernance. C'est aussi valable pour le Darfour où les conflits interethniques fragilisent le corps social et empêchent la médiation de celui-ci par l'autorité crédible. Ces pays cités, comme tant d'autres dans pareille situation, sont sans aucun doute dans l'immaturité de l'esprit, leur orient ne coïncidant pas encore avec la liberté authentique

²⁹¹ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. §258, Add. P. 313

²⁹² G.W.F. Hegel, *PPD*, Ibid. §260, p. 195

enraciné dans le monde »²⁹³ est en mesure de se médiatiser à lui-même et d'accéder à l'humanité effective, la liberté conquise dans la rationalité. La préhistoire de la substance éthique dominée par la loi naturelle de l'agir humain doit se rapporter à la raison consciente pour assurer la vraie médiation, la réconciliation des individus avec leur patrie.

Le travail est la meilleure façon d'assurer la médiation sociale. Un individu qui travaille, s'objective et jouit des fruits de son travail, regagne forcément sa propre reconnaissance. Ce qui fait, ensuite, qu'il regagne la considération des autres et, par cette distinction, peut enfin devenir un être libre face à la nature et à la dépendance immédiate. Nous n'appréhendons pas ici la liberté au sens du serviteur qui produit dans le travail mais paradoxalement ne jouit pas de son produit. Etre libre c'est s'objectiver, avoir une position sociale*²⁹⁴ et jouir inconditionnellement des recettes de son travail. Or, la dialectique interne de la société engendre un manque de travail dont les conséquences sont l'absence de jouissance et de liberté. C'est pourquoi la société, dans ces conditions, offre le visage de l'éthicité perdue en ses extrêmes. Dans ces circonstances, ce qui se dessine c'est la liberté vide et formelle d'une classe*²⁹⁵ d'individus méprisés, délaissés dont les revendications laissent dans l'indifférence de part leur statut secondaire. Cette classe ne renforce pas le dynamisme social, n'augmente pas la productivité, alors elle bloque l'ascenseur social. Ce phénomène contradictoire est mis en exergue au § 185 des *PPD* où Hegel dit que :

« La société civile bourgeoise offre dans ces conditions et son enchevêtrement le spectacle aussi bien de la débauche que de la misère et de la corruption physique et morale qui leur est commune »²⁹⁶.

L'individu figurant dans le cercle du *pöbel*, ne fait que s'éloigner du cercle des possédants, des négociants qui du coup crée l'atomisation de la société dans sa globalité. Et aujourd'hui, ce culte de l'individualisme engendré par le capitalisme féroce en dit long. Comment résoudre la déchirure sociale entre riches, classe moyenne et pauvres. Seule, une bonne politique menée par de bonnes volontés est en mesure d'épauler l'impuissance de la société à se rationaliser du point de vue de son organisation comme créatrice d'activités

²⁹³ G.W.F. Hegel, *PPD*, Ibid. § 270, p. 200

²⁹⁴ Chez Hegel, les *Ständes* ou positions sociales sont des « couches sociales distinctes, ces différenciations ne portant pas atteinte à l'unité fondamentale du peuple ». Roland Maspétiol, *Esprit objectif et sociologie hégélienne*, p.54

²⁹⁵ On peut convenir avec J.-C. Bourdin que « Hegel écrit bien *Klasse* (classe au sens où celle-ci résulte de la production de la misère) et non plus *Stand* au sens d'état ou d'ordre social (...) [En effet, la *Klasse* et le *Pöbel* (populace)] se définissent par l'absence des dispositions d'esprit qui assurent l'intégration des individus à la réalité sociale, l'honneur et la pudeur (« ces bases subjectives de la société »), le sentiment du droit et de la rectitude ». *Hegel et le droit naturel moderne*, Partie : *L'Etat et la religion chrétienne*, p.170

²⁹⁶ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. p. 250

lucratives. C'est ainsi que la société doit accepter de se subordonner à un principe supérieur, à savoir l'Etat proprement dit qui se charge de tous les individus sans discrimination.

Le statut de la société civile au temps de Hegel n'est plus celui de nos jours qui présente des variantes très manifestes. L'Etat nation ou providence ne garde plus la même force, et au sein de nos sociétés actuelles, émergent des minorités qui arrivent à s'interposer dans leurs revendications, quitte même à obliger l'Etat à se plier malgré lui. Tel est le cas des minorités qui dans leurs revendications finissent par provoquer la modification du droit. Ce qui veut dire donc que certaines formes de la société civile arrivent souvent à se dresser comme une sorte de contre pouvoir. Anticipons : l'Etat, s'il est dieu vivant, s'oblige souvent à partager son autorité avec la société civile qui peut le conduire parfois à aller dans telle direction opposée à son élan initial. Mais, avant de détailler les rapports entre la société et l'Etat, essayons d'abord de déterminer le propre de celui-ci, ses déterminations ainsi que son rôle.

Chapitre III : L'architecture achevée de l'esprit objectif : l'Etat règne de la liberté au sommet de l'esprit objectif

III-I : connotation du dieu vivant et grammaire de l'Etat

L'expression « dieu vivant » peut paraître curieuse mais seulement, l'Etat, comme commandeur et décideur absolu sur terre dans les affaires politiques, a seul les prérogatives suprêmes du moins politiquement de trancher et d'exercer la contrainte légitime. En effet même si l'Etat est dieu terrestre par opposition au dieu mortel de Hobbes, il est aussi habité en permanence par l'intrusion du négatif en son sein. S'il en est ainsi c'est parce qu'il symbolise la vie de l'esprit dont le maintien est en dehors du calme et du repos. Le devenir de l'esprit est actif et s'inscrit dans le mouvement continu. L'Etat, sommet ultime de l'esprit objectif, est donc un dieu agité dont le propre est de renouveler constamment sa carapace, par exemple sa constitution intérieure notamment, ses institutions qui changent au fur et à mesure de l'évolution historique.

D'ailleurs en repoussant la vie statique au profit de sa fluidité en accord avec l'air du temps, l'Etat acquiert sa solidité et sa fécondité. Donc c'est un pur pessimisme de vouloir tuer l'Etat, de proclamer sa mort car sa viabilité se trouve dans sa capacité d'être autre, de se dépouiller du caduc et de faire adapter la nouveauté en lui*²⁹⁷. Tout son contenu revient au mérite de l'esprit qui pénètre le monde pour atteindre la conscience de soi. La nature reste stérile quant à la disposition à être consciente des effets de l'esprit ; elle est dormante et son réveil n'est qu'inconscient. D'ailleurs, nous ne nous débarrassons jamais de Dieu tant que nous utilisons la grammaire de l'Etat, l'acception de son autorité. L'Etat veut qu'on lui fasse une lecture quotidienne. Comme un Dieu, il a besoin qu'on se souvienne de lui, non pas par des actes surérogatoires, mais dans le souvenir intériorisé. Alors seule la puissance de l'esprit fait époque à travers son être l'Etat qui oriente et conduit son mouvement dans le temps et l'histoire.

Ainsi pour bien appréhender la nature intrinsèque de l'Etat, nous allons tourner le regard vers ses forces constitutives qui dans leur diversité maintiennent de façon ordonnée son dynamisme et sa solidité. *La Philosophie du Droit* dans sa célèbre Préface nous apprend que « *Ce qui est réel est rationnel, et ce qui est rationnel est réel quand il est philosophiquement bien pensé* »²⁹⁸. En effet l'on constate de toute évidence que le rationnel est l'apanage du philosophique, de même que le réel qui sans l'intervention de la pensée ou du concept ne se sait pas comme tel. Le concept, s'il échappe à la force du réel d'avoir une

²⁹⁷ Nous avons vu son rôle de souplesse et sa fluidité spectaculaire lors des mouvements estudiantins du CPE en 2006. Face aux revendications sans recul des étudiants, le gouvernement ne pouvait que revenir sur sa décision pour éviter une situation catastrophique

²⁹⁸ G.W.F. Hegel, *PPD, Introduction*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Op.cit. p. 18

emprise sur lui, n'est pas non plus une création égoïste ou singulière. Tübingen, Berne, Francfort, Iéna et Berlin évoquent tous et respectivement une spécificité de l'évolution du concept hégélien même si les œuvres de maturité contiennent à certains égards quelques aspects correctifs de celles de jeunesse. La progression du philosophe est à appréhender dès lors comme développement périodisé dans la circonscription du réel et l'aventure de la raison. En politique, il est avéré que Hegel fut un fervent défenseur de la monarchie constitutionnelle qui lui semble être la forme d'Etat la plus appropriée bien que l'Idée de l'Etat ne soit incarnée par aucun Etat particulier. Toutefois, tournons d'abord le regard dans la constitution génétique du dieu terrestre.

III-I-1 : L'anatomie étatique

S'il y avait une hiérarchisation dans l'histoire, le concept serait non seulement principe premier mais aussi force dynamique se médiatisant par soi dans tout ce qui est. Un immédiat se rapportant à soi dans le mouvement hors de soi, fait qu'il se pose comme deux extrêmes du même. L'anatomie étudie le métabolisme, le fonctionnement d'un corps dans ses différentes articulations. Or, puisque l'Etat est un corps vivant, il est nécessaire de savoir la nature de son âme ainsi que les différents membres solidaires sans quoi tout vivant ne serait pas en bonne santé faute d'un manque d'intégralité de soi. Il sera ici question de la constitution -absente chez Rousseau qui ne voyait pas sa nécessité dans l'exercice du politique-, des différents pouvoirs qui se chevauchent et du statut du Prince hégélien.

Préoccupé par l'unité du tout, de l'Etat comme un tout organique, Hegel reconnaît en Montesquieu un grand mérite d'avoir propulsé la solidarité des membres du corps politique. Une bonne constitution (dans le droit positif) doit être un corps organique dont les différents membres sont unis et interfèrent. C'est pourquoi il note au § 3 R des *PPD* qu'

« Eu égard à l'élément historique désigné d'abord dans le paragraphe, c'est Montesquieu qui a donné la vision historique véritable, le point de vue authentiquement philosophique : considérer la législation en général et ses déterminations particulières, non d'une façon abstraite et isolée, mais au contraire comme un facteur dépendant d'une totalité, en liaison avec toutes les autres déterminations qui constituent le caractère d'une nation et d'une époque ; dans cette liaison, la législation et ses déterminations obtiennent leur véritable signification aussi bien que leur justification»²⁹⁹.

²⁹⁹ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. § 3 R, pp.82-83

La liberté politique pour s'asseoir a besoin des assises fondamentales -qui sont les conditions de son être- aidées de l'application sérieuse de la loi telle qu'elle est prescrite. Hegel dans le sillage de Kant et de Rousseau, défend la peine de mort qui est pour lui l'une des conditions de la liberté. Commettre un crime, revient à nier le droit dans sa majesté, et du coup écarte le coupable de la sphère effective. Ce faisant, il nécessite un second moment quand on sait que, dans l'ordre logique, seule la double négation permet au déviant de se réconcilier avec l'universel et particulièrement avec soi. La peine qui permet d'arriver à ce retour réconciliant, est application de la loi universelle qui veut réconcilier le criminel avec la vérité substantielle, la communauté éthique. La peine n'est rien d'autre qu'une application de la liberté. Hegel voit donc dans son application une manifestation de la liberté du criminel dans la vérité, après l'extrême négativité dont la vérité est le positivement rationnel ; on y reviendra plus en détail. La loi est décisive sur ce point. Celle-ci ne se targue pas simplement de punir mais de corriger ceux qui s'éloignent loin dans le mauvais infini en leur rappelant l'ordre, les droits de l'esprit à se réconcilier avec l'en-deçà dans ses principes absolus. Un tel rappel est une élévation de soi, bref une réconciliation avec la liberté réelle dans l'effectivité. C'est ainsi seulement, et en dehors de la simple vision contraignante et répressive que la loi élève l'individu empirique en sujet libre. La punition du sujet empirique comme négation du mal élève le sujet transcendantal à être conscient de lui.

Une fois définies, les lois qui permettent la crédibilité de l'autorité façonnent le cadre du permis et du défendu; ce qui d'ailleurs confère aux citoyens le droit inaliénable de jouir de leur propriété, de leurs biens comme de leur libre circulation.

Ce qui est mis en exergue ici dans la structure anatomique de l'Etat, c'est le déploiement de l'Etat dans l'objectivation de l'Idée, laquelle après le processus de la famille et de la société civile, atteint sa réalisation effective dans un système d'institutions. Ainsi le témoignent les § 257, 258 des *PPD* :

« L'Etat est la réalité effective de l'Idée morale, l'Esprit moral en tant que volonté substantielle, manifeste et explicite à elle-même, qui se pense et se sait, et qui accomplit ce qu'elle sait et pour autant qu'elle le sait (§ 257). En tant que la réalité effective de la volonté substantielle, réalité qu'il a dans la conscience de soi particulière exhaussée à son universalité, l'Etat est le rationnel en-et-pour-soi (§258) »³⁰⁰.

Faisons le point sur cette description majestueuse de la forme actualisée de l'Idée, de la substance dans sa rationalité. L'ancienne métaphysique se brouillait à définir et donner

³⁰⁰ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. p. 298

le sens explicite à la notion de substance. Et ceci nous en avons la preuve patente chez Aristote. Dans la *Métaphysique*, Aristote évoquant ce sujet dit «*Telles choses sont dites des êtres parce qu'elles sont des substances, telles autres parce qu'elles sont des affects de la substance, telles autres parce qu'elles sont un cheminement vers la substance* »³⁰¹. L'Etat moderne, coïncidant avec les prouesses de la Révolution Française, étudiée ci-dessus, marque la libération totale de l'homme prenant conscience de sa liberté dans la divinisation expresse et réelle de la raison à travers les institutions qu'il érige en souveraineté. Réalité en acte, cela suppose que l'Etat ne renferme plus de possibilité, qu'elle est réalité réconciliée effectivement avec elle-même dans la raison, car l'Etat est «*l'être de l'esprit, être nécessaire et éternel en-et-pour-soi* »³⁰². Autrement dit l'Idée, arrivée à la pointe de sa maturité, se rapporte à la réalité entéléchique aristotélicienne. Selon Aristote, la plus haute forme de société ne peut être que l'Etat. Dans l'Etat, l'Idée actualisée dans le présent, les citoyens cessent de se faire la représentation de la liberté, mais prennent conscience qu'elle est réelle, effective. Heidegger dans le rappel de l'harmonie prosaïque des grecs dit que «*Etre veut dire au fond, pour les grecs, présence* »³⁰³. Le tourment cesse de guetter l'intimité des individus lorsqu'explicitement apparaît l'Etat dans la raison actualisée comme liberté présente des citoyens. Ces derniers peuvent par leur vouloir se définir, savoir simultanément qui ils sont dans leur propre chez soi. La vieille question*³⁰⁴ insoluble de l'être pour les Anciens, trouve sa réponse dans l'Etat moderne où l'Etre, le dieu vivant oriente, planifie et propose des solutions concrètes aux problèmes qui se posent aux citoyens. Toutefois, à préciser que l'Etat hégélien, différent de l'Etat-Léviathan de Hobbes, s'approche plus de l'Etat politique libéral comme l'a magnifiquement théorisé Fukuyama dans *La Fin de l'histoire et le dernier Homme* dont nous parlerons ultérieurement dans notre partie qui étudie l'histoire. L'Etat hégélien est une monarchie constitutionnelle héréditaire. Et les institutions publiques qui forment le corps étatique

«constituent dans l'être particulier la Constitution, c'est-à-dire la rationalité développée et effectivement réalisée, et elles sont donc la base stable de l'Etat, de même que de la confiance et de l'attitude des individus à son égard et les piliers d'assise de la liberté publique, puisqu'en eux la liberté particulière est réalisée et rationnelle, et qu'ainsi est présente en eux-mêmes en soi l'union de la liberté et de la nécessité. »³⁰⁵

³⁰¹ Aristote, *Métaphysique*, 1003b6-18

³⁰² G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. §258 R, p. 299

³⁰³ Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, Gallimard, 1967, p. 71

³⁰⁴ Cette question se formule ainsi : « En vérité l'objet éternel de toutes les recherches présentes et passées, la question toujours posée : qu'est-ce que l'être ? Revient à ceci : qu'est-ce que la substance ?, Aristote, *Métaphysique* 1028b

³⁰⁵ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. §265, p.309

On voit bien que la constitution établit le rapport intérieur à soi*³⁰⁶ ; et les institutions qui la composent sont la quintessence du devenir et de la viabilité de l'Etat. Ainsi, dans la monarchie constitutionnelle héréditaire, le souverain est un fonctionnaire impartial qui ne peut pas rester indifférent aux préoccupations des individus. Il ne peut pas, non plus, « être ni un appareil répressif, ni un pouvoir coercitif, car l'action de l'Etat se confond avec celle de ceux qui savent, qui connaissent, qui pensent- et c'est pourquoi il y a une science ou philosophie politique de l'Etat-et non pas avec la domination des puissants ou des riches »³⁰⁷. Puisque l'Etat est une synergie dynamique dans son organisation, les pouvoirs ci-dessous sont les différentes institutions ou supports de sa vitalité dans sa constitution intérieure.

D'abord, et en résumé, le pouvoir du Prince (aux §§ 275 à 286) détermine le concept de souveraineté. En effet, le prince ou le monarque hégélien (équivalent au président de la République) incarne le mode d'existence effective de la souveraineté. Le prince reconnaît l'interdépendance et l'interpénétration des différents pouvoirs, et des individus qui les exercent, car l'Etat est comme un organisme vivant. D'ailleurs, dans les décisions du Prince, c'est la responsabilité du tout qui se trouve engagée puisqu'une délibération collective débouche sur une décision dont un individu assume la responsabilité. La décision du Prince s'affirme comme une exécution ultime. Hegel ne reconnaît pas au pouvoir et aux institutions judiciaires un rôle supérieur à celui du pouvoir politique. Mais, cela ne signifie pas pour autant que le Prince puisse prendre une décision qui irait à l'encontre de la constitution.

Ensuite, le pouvoir législatif (aux §§ 298 à 320 des *PPD*) a pour fonction d'élaborer et de déterminer les lois dans la mesure où celles-ci concernent l'universalité. Ce pouvoir suppose au préalable, l'existence d'une constitution qui fonde légitimement la légalité. En effet, la finalité des lois, au delà du simple commandement moral au sens kantien du terme, est l'application effective afin qu'il puisse s'ensuivre une réciprocité notoire entre droit et devoir. Mais, le pouvoir législatif, contrairement au pouvoir du prince, a une indépendance relative. Cela n'implique aucunement une prétendue opposition substantielle; les différents pouvoirs sont des parties d'un tout. Ainsi, le pouvoir législatif a une fonction d'exprimer au plus haut niveau politique les aspirations des diverses communautés constitutives de la société civile. Rappelons que les collectivités doivent être représentées au sein de l'Etat sous la forme du pouvoir législatif. Dès lors, les représentants du pouvoir législatif sont les porte-

³⁰⁶ Le rapport intérieur à soi d'un peuple peut se résumer dans son mode de vie, d'être, de penser, etc., et qui perdure dans le temps.

³⁰⁷ Lecrivain, *Hegel et l'Ethicité*, p. 104

parole des intérêts socialement organisés dont ils doivent faire connaître les aspirations. Dans cet ordre d'idées, il permet aux citoyens d'avoir la liberté d'expression de leurs opinions sur la nature ainsi que le fonctionnement du pouvoir politique.

Enfin, le pouvoir gouvernemental (aux §§ 287 à 297) est le carrefour où se rejoignent les lois issues du pouvoir législatif et les décisions politiques prises par le prince. C'est, d'ailleurs ce que dit en substance le §291 qui rappelle que le pouvoir gouvernemental a pour mission d'appliquer le contenu objectif des lois ou des décisions de la souveraineté. Il incombe aux fonctionnaires, élus en fonction de leur compétence, d'assurer cette tâche. A la différence du Prince qui est choisi par sa naissance, ici le recrutement se fait en fonction du mérite. Ainsi, chaque fonctionnaire de l'Etat doit « se soustraire à la contingence », et cela demande un réel sacrifice d'un certain nombre d'intérêt particulier. Autrement, l'objectivité du travail implique que

« L'individu qui, de par l'acte du souverain (§292), est affecté à une charge de fonctionnaire, est astreint à remplir son devoir, qui est l'élément substantiel de sa situation, la condition de cette affectation ; il y trouve, comme conséquence de cette situation substantielle, le revenu et la satisfaction assurée de sa particularité, la libération de sa position extérieure et de son activité de fonctionnaire par rapport à toute autre influence et dépendance subjective. »³⁰⁸

D'ailleurs, répondre aux exigences du concept revient à s'assurer de sa rationalité ; donc c'est ce que précise le § 272. La présence immanente du concept symbolise l'idée de son autodifférenciation et de son autorégulation propres à l'Etat comme corps vivant qui ne peut se maintenir en bonne santé que moyennant la solidarité de ses différentes membres. Un seul membre isolé du tout, souffrant, aura nécessairement affecté le reste. Donc la santé revient à l'harmonie de ses membres comme l'aurait dit Aristote. Il y a ici une résurgence de la science spéculative qui rend hommage à l'immanence du concept. Hegel dirait pour répondre à Montesquieu que « mortelle serait la séparation rigide des pouvoirs ». L'écrivain rappelle ses effets historiques : « *l'opposition de l'exécutif et du législatif a provoqué la Révolution Française* »³⁰⁹.

Dans la constitution d'un peuple chaque partie dans son autonomie doit faire la promotion du tout, c'est-à-dire se dresser dans l'exercice de ses fonctions comme dépendante du tout. L'édifice de l'Etat, la totalité absolue n'est vivante que moyennant cette

³⁰⁸ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. §294, p.350

³⁰⁹ L'écrivain, Op.cit. p. 118

solidarité des déterminations intérieures. La constitution serait le cadre approprié qui incarne les conditions objectives de la liberté.

III-1-2 : Hegel et l'Etat de son époque

Qu'on le nomme l'Idée absolue ou le Concept, il est ce qui se pose par soi et dont le contenu ne lui vient pas de l'extérieur. En effet le monde dans sa réalité s'appréhende de fait comme une catégorie du concept qui, par nécessité, s'est différencié et pose le monde comme son autre. Tout ce qui se pose est corrélatif de la puissance de l'esprit qui est la réalité effective de l'Idée. L'originalité de Hegel par rapport aux mastodontes de l'histoire de la philosophie, la philosophie politique en particulier, c'est d'affirmer et d'assumer que « L'Etat est, le Tout est ; l'Etat n'est pas, il n'y a rien ». Fervent défenseur de la liberté humaine dans toutes ses occurrences, Hegel défie l'Etat parce qu'il a la raison, s'est fondé sur la raison, et est guidé par celle-ci. C'est pour cela que Weil n'est pas dubitatif à ce propos. Pour ce dernier, « *Hegel est l'homme pour lequel l'Etat est tout, l'individu rien, la morale une forme subordonnée de la vie de l'esprit : en un mot, il est l'apologiste de l'Etat prussien* »³¹⁰. Cette position, déplorable pour certains qui ont une mince vision du philosophe, nous indique la description de l'Etat de son temps qui lui semblait le modèle parfait pour son époque. Ce qui d'ailleurs ne signifie pas qu'il (cet Etat) eût réalisé l'Idée de l'Etat sur laquelle nous reviendrons plus en détails. Ses adversaires, qui deviendront plus tard la gauche hégélienne, s'en servent de ce parti pris du philosophe pour le traiter de réactionnaire et de philosophe dictateur de l'Allemagne. Pour blanchir le philosophe de ce préjugé récurrent, on va se reporter à Weil pour qui Hegel n'a pas besoin de défenseur*³¹¹. Toutefois, si Hegel est le bouc-émissaire sur ce point, cela résulte du caractère paradoxal de ses jugements qui parfois ne semblent pas toujours très clairs. Le texte de la constitution montre un Hegel qui s'oppose farouchement à l'Etat de l'autocratie frédéricienne, et pourtant c'est ce même penseur qui voit ce qui est présent, à savoir l'Etat prussien incarnation de l'esprit germano-chrétien (l'air du temps) comme la forme achevée de l'Etat. Peut-être, est-ce l'admiration qui symbolise ce fait et, qu'en vérité, sa pensée traduit autre chose. L'Etat a un sens et une grandeur inégalée : nous allons nous interroger sur cela.

³¹⁰ Weil, Op.cit. p. 11

³¹¹ Weil, ibid. Note 1, p. 12

Le changement de centre d'intérêt, après l'entrée victorieuse des alliés à Paris, vers le royaume du noble règne de l'esprit, celui de l'idéalisme, prouve, entre autres, que Hegel ne pouvait se réconcilier de manière parfaite avec la réalité de l'Etat prussien même si toutes les acquisitions de la liberté deviennent possibles avec le formidable travail de la Révolution^{*312}. Tout de même, on comprend que Hegel, lui qui a célébré jusqu'à sa mort la prise de la Bastille^{*313}, ne pouvait se convertir, trahir ses idées au profit du manteau réactionnaire. L'uniforme c'est Napoléon, c'est la Révolution qui est mère de la gestation et de la transition vers la nouveauté. Marx et Engels ont heureusement vu clair à ce sujet en disculpant et soignant l'image de la réputation politique de Hegel. Que Hegel ait considéré la Prusse comme « *le représentant de la nouvelle Eglise, l'Eglise luthérienne, dont le trait essentiel est qu'elle ne connaît plus la séparation du sacré et du profane ; -et que- c'est vers cette Prusse que s'est tourné et se tournera encore le regard de la liberté* »³¹⁴, cela ne fait nul doute, et c'est pour la bonne cause étant donné que l'unité politique ne s'effectue que dans la convergence avec une religion contraire à la non-liberté. Sur ce point l'admiration de la Prusse, non la complicité de l'état de fait du mauvais gouvernement -de la monarchie absolue de Frédéric III-, semble loyale et juste pour ce défenseur de l'absolue liberté. Les principes, donc, à la base de cet Etat, en accord avec la libération de la pensée, de l'administration ainsi que de la libre propriété, font de celui-ci, comparés à ceux des autres pays de l'Europe, l'archétype de l'Etat moderne par excellence. Même si à l'état présent « Ce qui est, c'est la Prusse » de Frédéric Guillaume III, Hegel ne ménage point ses critiques vis-à-vis de l'inadéquation du réel. Cette critique il l'a formulé dans la *Constitution de l'Allemagne* où il désigne du doigt le « manque total de génie scientifique ou artistique » de la Prusse d'alors. Toute de même sa critique des libéraux allemands comme Fries^{*315} prouve que Hegel était loin du dictateur philosophique de l'Allemagne et du héraut de l'étatisme. Ni réactionnaire, ni restaurateur et encore moins dictateur philosophe, Hegel a salué les acquis issus de la Révolution dans l'aurore ou le lever de soleil qui l'accompagnait (Raison et Liberté). Ces acquis ont permis l'instaurateur d'une justice sociale (avec la suppression des droits féodaux, le rétablissement de l'égalité civile, etc.). Voilà ce qui lui a permis de légitimer « ce qui est » sous le règne de Frédéric Guillaume III.

³¹² Jacques d'Hondt dans *HEGEL* : « Le premier triomphe pratique de la philosophie » est la Révolution Française ; Friedrich Von GENTZ : Lettre à Garve du 5 Décembre 1790, Briefe an Garve, 1857, p. 59

³¹³ « Tout au long de sa vie, Hegel fêtera fidèlement cet anniversaire souvent en compagnie d'étudiants pour lesquels il le commentera », D'Hondt dans *Hegel*, p. 59

³¹⁴ Lécivain, op.cit. p. 20-21

³¹⁵ Cf. Eric Weil, *Hegel et l'Etat*, Vrin 1985, p.11 : « l'ennemi irréconciliable des libéraux »

La Monarchie constitutionnelle lui semble être la forme de gouvernement la plus adaptée, la plus appropriée pour sauver l'individu de l'autorité abstraite, et enfin l'intégrer dans une vraie république où il se sentirait dans son chez soi. Ce serait pure régression et accusation à tort que de voir ici un retour à la monarchie absolue de droit divin ou celle de la féodalité. La constitution défendue par Hegel est celle de la liberté universelle, sans distinction contrairement à ce qui fut jadis le cas dans une nomenclature de la noblesse, du tiers-état et des roturiers, dans une liberté hiérarchique. L'originalité de la Monarchie constitutionnelle repose sur la rationalité de l'Etat. Autrement, l'Etat tel qu'il l'entend, a pour fonction de garantir la liberté des citoyens. Sur ce point Hegel dépasse et intègre les unilatéralismes de Kant et de Fichte dans leur conception et défense de l'Etat policier qui scrute et viole la vie privée de ses citoyens. Dès lors, pour empêcher la dérive et l'anarchie d'envahir le royaume, Hegel prône une « hiérarchisation des pouvoirs »³¹⁶ et non une séparation rigide. Ces derniers sont saisis à titre de parties comme membres organiques du tout. L'Etat est un corps, une unité, ce qui veut dire qu'il nécessite une solidarité intrinsèque entre les différents membres qui assurent son métabolisme. Toutefois, « *Si l'on brise ce rapport où une détermination pose (et est posée par) l'autre, c'est l'Idée même de la liberté qui en souffre* »³¹⁷. Au sommet de l'Etat, le pouvoir princier constitue la suprême vérité effective. D. Souche- Dagues est très explicite sur ce point quand elle dit qu'« *En lui les autres pouvoirs trouvent leur vérité, à savoir leur dissolution et leur conservation* »³¹⁸

Popper, ce fervent détracteur de la philosophie hégélienne, n'a pas fait de réserve à qualifier la philosophie hégélienne de totalitarisme dans *La société ouverte et ses ennemis*. Mais les ennemis de la société sont ses propres acteurs qui, dans leur concurrence sans répit du profit, essaient de se dominer économiquement comme idéologiquement. Le philosophe qui suit la cadence du « système de l'éthicité perdue en ces extrêmes » ne peut que traduire en langage conceptuel l'enseignement de la réalité concrète. Il n'est aucunement la cause des fantasmes dominateurs qui s'y éveillent. Hegel ne peut donc endosser la responsabilité. Popper n'a pas compris que la philosophie n'a pas à être édifiante. Cela ne signifie guère que l'on doit à tout moment avoir une attitude défaitiste ou fataliste. Le philosophe au diapason de son temps, se doit d'être quelqu'un de lucide, et sur ses gardes pour opérer la négation de l'anomie dont souffre injustement la masse.

³¹⁶ G. Planty-Bonjour, « *Majesté de l'Etat et dignité de la personne selon Hegel* », in *L'évolution de la philosophie du droit en Allemagne et en France depuis la fin de la seconde guerre mondiale*, p. 26

³¹⁷ Rosenfield, *Politique et Liberté*, Introduction, p. 17

³¹⁸ D. Souche- Dagues, « *Le pouvoir princier* », in *Logique et politique hégélienne*, Paris, VRIN, 1983, p.91 ; voir Bourgeois sur « *Le prince hégélien* » dans *Etudes hégéliennes*, PUF, 1992

A nos yeux, la critique classique semble être caduque car, si Hegel a accepté la configuration de son époque, cela ne signifie guère qu'il eût partagé et défendu son langage politique. Autrement dit, s'accommoder aux exigences réelles du moment n'est pas non plus adhésion totale ou opportuniste. Descartes, s'il n'a pas publié son *Traité du monde* après la condamnation de Galilée, c'est parce qu'il cherchait la tranquillité d'esprit qui ne peut s'obtenir dans l'opposition avec la règle de juste mesure qui valait à l'époque. Donc il faut être très prudent sur ce sujet.

Weil a pris le soin de mettre en exergue ce qu'il appelle les « horreurs »³¹⁹ que cachent les quatre préceptes de la philosophie du droit. On ne va pas trop s'y attarder. Seulement, leur configuration rythmique répond aux schèmes de la dialectique spéculative. Jean Louis Vieillard-Baron a très clairement levé le voile sur l'apparente ambiguïté en disant que « Ce qui est réel est rationnel », et vice versa, quand il est philosophiquement bien pensé. Encore ceci lève le voile sur l'accusation de dictateur philosophique de l'Allemagne dont Hegel fut victime.

L'Etat, le dieu vivant, expression scandaleuse pour certains qui y lisent l'athéisme avisé de Hegel, dont la tâche est la promotion de l'universel effectif au détriment de l'individualité est le zénith du monde objectif. Il est « le rationnel en et pour soi », sceau de l'harmonie et du vivre ensemble. Ce monde dans lequel il baigne est celui de la contingence, des clivages qu'il n'a de cesse à ajuster pour faire triompher la justice rationnelle. Mais pourquoi l'expression « divin sur terre » ? Ne signifie t-il pas la mort de la religion et le transfert de sens dans le monde terrestre ? N'est-il pas trop pompeux de la part d'un philosophe de cette carrure, secrétaire de l'Idée divine, de vouloir déifier le monde politique ? Hegel échappe t-il vraiment à l'accusation d'athéisme dont il a longtemps souffert ? Enfin la divinité de l'Etat demande t-il qu'on lui voue prières ou actes cultuels pour être béni ? Une analyse ultérieure du § 270 des *PPD* et du § 552 de *l'Encyclopédie III*, avec leurs remarques, nous permettra de bien statuer sur le rapport entre politique et religion.

III-I-3 : L'autorité légitime

L'Etat (DER STAAT) est le lieu légitime de la mise en évidence des conditions et des exigences qui déterminent « *la réalisation effective de la liberté ; la liberté à la fois*

³¹⁹ Cf. Weil, Op.cit. p.24. Pour les autres préceptes, se reporter à *l'Introduction des PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. pp. 18 à 22.

universelle et concrète, celle de tous pour autant qu'elle puisse être éprouvée et pratiquée par chacun »³²⁰. Cette expression révélera le devoir d'objectivation propre à chaque individu dans les limites dictées par la norme politique. C'est en cela que l'individu, le membre de la société civile ou bourgeois, accède à ce qu'il y a de sommet dans le règne sociopolitique, à savoir la citoyenneté. Il ne s'agit pas de politique d'assistanat, chacun est appelé par ses aptitudes, ses capacités et ses talents à cultiver son jardin dans les formes d'objectivation posées par l'Etat car celui-ci « *est la figure la plus haute de la vie sociale organisée politiquement, et aucun peuple ne peut se développer et survivre sans prendre à un moment déterminé de son histoire cette configuration* »³²¹. Là où l'Etat est, aussi rudimentaire que puisse être sa forme, il y a espoir et orientation définie, traçabilité des conditions d'invention de soi. Par contre, là où l'Etat n'est pas, président la jungle, l'inorganisation à laquelle fait suite l'anarchie, et éventuellement le règne perpétuel de la violence et de la barbarie qui font penser à l'Etat de nature chez Hobbes. Pour que l'Etat devienne effectif, c'est-à-dire réalité rationnelle, il lui faut s'assurer avec clarté de ses frontières géographiques pour s'auto-affirmer comme individu dans son intégrité ; bref il faut qu'il se connaisse lui-même comme entité autonome. Car son âme, à savoir sa constitution interne, ne peut se maintenir que dans un corps sain : un territoire maîtrisé géographiquement. L'organisation intérieure de l'Etat ne va pas sans une réelle configuration géographique assurée. Ceci obtenu, il reste l'expression de ses membres dont l'adhésion voulue est un témoignage de reconnaissance de l'universel comme vecteur et incarnation de la liberté humaine. Parce que l'homme n'aspire qu'à la liberté, qu'à une vie paisible où il peut rester tranquille et jouir de sa propriété et de son travail, il ne peut refuser la mise en pratique des conditions rationnelles et universelles qui seules sont en mesure de le lui offrir. L'adhésion à la citoyenneté est autant un humanisme, qu'une nécessité. L'Etat est le bien suprême dans la sphère objective, le réconfort assuré des individus et des peuples car s'y expriment leurs mœurs, leurs manières d'être et de vivre, de penser. Il est le lieu adéquat d'expression des traditions, des croyances, et des différentes cultures, toutes dans leur richesse, à condition de ne pas déranger la tranquillité publique. Car, comme chez les grecs, la *RES Publica* est la chose sacrée, le bien pour tous, l'indivis qu'on doit honorer dans le respect de ses normes universelles. Alors, la seule mesure qui vaille pour maintenir et sauver la chose publique reste la forme de l'Etat laïque mettant tous les individus, quelles que soient leurs confessions, sur un même pied d'égalité : celui de citoyen gouverné par

³²⁰ Lécivain, Op.cit. p. 95

³²¹ Lécivain, ibid. p. 96

l'autorité politique. Tout individu informé, parce qu'il est une obligation qu'il soit au diapason de l'actualité³²², de cette réalité commune, doit se rendre à l'évidence et se déterminer par sa disposition d'esprit (*Gesinnung*), ou le sentiment réel d'appartenir à la communauté politique³²³ où il se trouve. L'adhésion à la citoyenneté est un vouloir identique à un savoir d'une fin commune pour tous. Insensé est celui qui s'oppose ou rivalise avec le but universel. Il ne peut pas y avoir deux vérités, deux autorités séparées au sujet du gouvernement. Depuis longtemps la religion se dresse en rivalité avec l'autorité légitime allant même jusqu'à décourager le citoyen de sa cité terrestre. Hegel fustige toute forme de religion liée à la non-liberté³²⁴. Le croyant libre, laïque doit se consacrer, s'activer et s'impliquer réellement dans les choses terrestres. La norme universelle incarnée par l'Etat exclut l'arbitraire du particulier, ce qui lui confère le rôle d'autorité légitime à disposer de pouvoir, d'institutions contraignantes ou non, toutes de concert pour trouver et maintenir les conditions appropriées du vivre ensemble dans l'énoncé du droit et du devoir qui doivent être l'uniforme imprimé dans la conscience de tout un chacun. Ici l'homme vaut par ce qu'il est, non pas comme un juif, chrétien ou musulman mais parce qu'il est un citoyen acceptant de vivre conformément à la noble organisation de sa patrie. Les convictions sont secondaires, l'Etat passe au premier plan, et ce que veut c'est un citoyen, celui qui sait respecter autrui et se sacrifier à la demande de son peuple. Hegel ne ménage aucun effort à louer le citoyen grec en citant le bel adage des Anciens : « Sagesse et vertu consistent à vivre conformément aux lois et coutumes de son pays ».

Comme le dit Lécivain, l'Etat « *est le mode d'être politique qui fonde le mode d'être social et lui confère son effectivité* »³²⁵. Ce qui fait la sociabilité de l'individu, c'est l'existence de supports neutre et universels sans quoi la liberté ne serait pas, car en tant que négativité, elle a besoin des bornes qui encadrent sa faisabilité. Rendant hommage à Rousseau d'avoir été le premier à fonder l'Etat sur le mode de la pensée, Hegel n'en est pas moins critique à son égard en récusant sa fameuse idée de volonté générale qu'il place au

³²² Le jeune Hegel est : « [...] l'homme qui dira plus tard que la lecture des gazettes est la véritable prière du matin réaliste, est déjà tourné vers l'universel, dont l'objectivité effective est le monde politique », Bourgeois, *La Pensée politique de Hegel*, p.18. Mais, voici la citation authentique : Frag.32 : « La lecture du journal, le matin au lever, une sorte de prière du matin réaliste. On oriente vers Dieu ou vers ce qu'est le monde son attitude à l'égard du monde. Cela donne la même sécurité qu'ici, que l'on sache où l'on est » (G.W.F. Hegel, *NF*, Iéna 1803-1806, p.53)

³²³ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. § 268

³²⁴ Cf. *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, § 270 R, et *Enc III*, 1827/1830, § 552 R

³²⁵ Lécivain, Op.cit. p. 98

soubassement de l'Etat. Hegel dira que « la volonté générale ne doit pas être considérée comme composée des volontés singulières expresses, en sorte que celles-ci demeureraient absolues »³²⁶.

Faire du fondement du politique une simple addition formelle de volonté particulière à la base, c'est dire que tout un chacun peut s'y soustraire quand il ne l'arrange plus. L'Etat est au delà du formalisme mathématique et de l'arbitraire. La critique hégélienne de Rousseau est très pertinente sur ce point. Nous ne revenons pas sur la fragilité, la précarité du contrat exposée au début.

Quand d'aucuns interprètent l'hégélianisme dans sa version politique et qu'ils avancent que l'idée de Hegel est : « ce qui est, c'est la Prusse », ils ont vu juste sur certains points. Ce qui est, c'est l'Etat prussien, mais il faut retenir qu'il s'agit d'une Prusse à réformer, à transformer vu que l'Etat ne naît pas de rien, mais que toute nouveauté est le maintien (du principe) en dépassant la forme inappropriée du moment. L'écrivain renchérit en avançant que « *L'histoire a toujours déjà produit des formes d'existence sociales et des formes d'organisation politiques. Faire une constitution revient toujours à modifier ou transformer la précédente* »³²⁷. On voit bien que l'Etat est le concept, et le propre de celui-ci est de s'autodéterminer. Immédiat se médiatisant par le truchement de sa propre activité, le concept se pose comme premier et habite au cœur des choses en s'y manifestant. Qu'on le nomme idée ou autre chose de semblable, le concept se drape d'une forme instable car il tend dans son propre devenir à la réalisation de sa vérité en et pour soi. Tension vers son contenu ou tendance à se réaliser sont le même dynamisme qui mesure sa teneur profonde. On lit ici en filigrane la présence de la terminologie d'Aristote de l'être en puissance et de l'être en acte qui, de l'action première simple et immédiate à l'action seconde ou processus dynamique, mesure la vérité d'ensemble qui ne comporte plus de possibilité et qu'il résume dans l'entéléchie. Cette dernière ne peut exclure dans sa vérité accomplie, la tendance ou l'advenir qui sanctionne son résultat et sans quoi il n'y aurait pas de vérité effective. Si le résultat n'est rien sans son devenir, l'on doit alors admettre une contemporanéité de ces deux moments, condition *sine qua non* du déroulement et de la fin de toute entreprise. Telle est la vérité du concept dans ce tandem qui peut sembler contre nature, mais qui dans l'absolu vérifie que le concept est aussi bien contradiction dans son immédiateté que dans son résultat. On pourrait le comparer à un ouvrage quelconque où l'on peut lire d'in vraisemblables choses mais qui, quand même, reste ce qu'il est malgré les diverses facettes de son être. Autrement dit, contenu et contenant sanctionnent sa vérité

³²⁶ Hegel, *LHP*, T. VI, trad. Garnison, Vrin, 1985 p. 1747

³²⁷ L'écrivain, *Op.cit.* p. 121

réelle. L'être est le concept, les séparer revient à être victime d'un piège en introduisant évidemment la finitude au cœur de la réalité et ce faisant le concept est exilé hors de soi. Et là où se constate l'absence du concept, on manque véritablement l'être de la chose. Quand Hegel s'en prend aux théoriciens qui divinisent la substance dans son immédiateté, c'est qu'ils ont porté atteinte à la dignité de celle-ci étant donné que l'Absolu ne doit pas être vu et appréhendé comme simple sujet immobile, extérieur, mais comme résultat. La fonction prédicative est ce qu'il y a de plus quintessentielle d'autant plus que c'est le concept, l'idée qui se révèle et s'auto-manifeste à soi. Il s'inscrit donc dans un aller à partir de soi et hors de soi pour finalement revenir à soi dans un mouvement de contemplation et d'auto-approfondissement de soi. Tout ce parcours dans lequel il se différencie comme autant de formes bariolées dans son effectuation, doit être pris comme les moments de constitution de soi, strates nécessaires et fécondes dans cette mue du même dans son autre. Sortir de soi en projetant ses lumières du dehors et réflexion ou retour à soi sont des moments incontournables et par lesquels on peut bien évidemment cautionner la connexion vivante identique à la systématisme hégélienne. Depuis Iéna où Hegel appréhende la vie comme « liaison de la liaison » et de « la non liaison »³²⁸, on y lit le devenir d'un système qui intègre en puissance son résultat. Ainsi jusqu'aux œuvres berlinoises où l'aspect formel garde la vérité du contenu accompagnant ce même devenir, Hegel garde le cap dans une lucidité parfaite en repensant l'Absolu comme « Identité de l'identité et de la différence »³²⁹.

Dans l'identité figure le concept comme il figure dans la différence. Alors il n'y a de vérité que dans et par le concept qui fraie son passage dans le mouvement le rapportant à soi dans la réalité. Il peut être exilé, nié par la manière finie de considérer les choses, mais là où on note son absence il y a mutilation de l'être et par conséquent point de vérité.

³²⁸ G.W.F. Hegel, *Fragment de Berne*

³²⁹ Cf. G.W.F. Hegel, *Différences*, p.77

III-II : Société et l'autorité politique

III-II-1 : La culture

Est-ce le « *Hip Hop* » ou le « *R&B* » ? Est-ce embrasser les modes de jeu en vogue sur l'étalage du marché de la production ? Hegel, bien que ces produits cités relèvent tous du développement de l'esprit, nous embarque dans ce qu'il y a de plus quintessentiel et qui excède ces formes minorées, abstraites ou empiriques mais nécessaires dans la vraie réalité de l'esprit objectif. La culture est à appréhender dans les zones d'une raison déliée du jeu, du mélange disparate et des litanies contestataires. Bourgeois en donne des indices nécessaires : « *La culture qui s'épanouit en Grèce procède d'un Moi capable de s'oublier lui-même en son identité à soi interne, idéale, de s'aliéner dans l'action transformatrice, transfiguratrice d'une nature dont l'unification concrète l'imprègne en retour et le libère effectivement lui-même. L'humanité se libère en s'aliénant à travers les patientes médiations du cheminement culturel* »³³⁰.

La culture, le chemin des découvertes de l'esprit, mais en même temps comme l'archive des temps forts de l'histoire spirituelle, est intimement liée à l'activité politique*³³¹. L'Etat est Dieu incarné, donc ce qui est, c'est aussi son action car rien ne se maintient aux archives sans sa réelle implication. Dans nos universités, nos écoles*³³², les programmes académiques restent sous son contrôle, et toute nouveauté dans le sens de l'*Erinnerung* nécessite sa décision sur ce point*³³³. Dès lors, se cultiver c'est se ressouvenir, s'objectiver dans les acquis historiques qui sont dans la grisaille, « *notamment à partir de l'école, institution proprement sociale même si elle est gérée par l'Etat* »³³⁴, mais sans quoi notre identité reste incomplète. La culture demande un long labeur, un esprit d'abnégation et

³³⁰ Bourgeois, Hegel : *Les Actes de l'esprit*, p. 329

³³¹ Selon Calvez, la culture n'est pas isolable des phénomènes politiques, et une société n'est véritable que « lorsque l'Etat la domine tout entière, lorsque le social multiple est maintenu dans la condition de « pur-social », étant exclue toute domination sur l'Etat d'un groupe particulier » *Politique et histoire en Allemagne XIX^{ème} siècle : Critique de la pensée politique des historiens allemands*, pp. 285-286

³³² Cf. Hegel, *Enc. III, Présentation*, où il précise que nos universités sont nos Eglises. Et, « Plus généralement, l'éducation, les universités- qui « sont aujourd'hui des institutions publiques (Staatsanstalten) »- ont une portée politique incomparable », GW, p. 34, Calvez, p. 282

³³³ C'à quoi on assiste aujourd'hui avec le devoir de mémoire pour l'esclavage ou pour la shoah traduit manifestement que le politique détient toujours le dernier mot dans ce cercle de l'esprit objectif.

³³⁴ Bourgeois, *Actes de l'Esprit*, Op.cit. p. 332

de détermination sans concession, décision de vouloir s'identifier au moi collectif, celui de la « société du nous » au détriment de son moi égoïste ou de ses préférences arbitraires. Le présent n'a de sens que mis en rapport avec son passé. C'est ainsi que nous avons la *Phénoménologie de l'esprit* qui expose les grandes étapes de l'expérience de la conscience vers le savoir absolu qui est un savoir posé par l'esprit absolu. Dans celle-ci, Hegel nous décrit les mondes de la culture dans sa diversité, « l'intégration organique des particularités dans l'universel »³³⁵, et qui sont les mondes de l'esprit. Inutile de retracer ici le chemin de l'expérience de la conscience. Retenons que ce qu'enseigne cette œuvre, c'est la nécessité, pour la conscience désireuse de savoir, de passer par des chemins sinueux en contraste avec l'immédiateté et l'inculture pour s'élever aux lumières de l'esprit. C'est pourquoi et pour paraphraser son auteur, puisqu'il le dit mieux que tout le monde, ce chemin est celui du « doute et du désespoir », de l'ébranlement de la conscience jusqu'à ses plus profondes certitudes. S'éduquer, c'est décider de rompre avec le jeu de l'opinion, ce premier obstacle épistémologique comme le dirait Bachelard, et faire la rupture avec le sens commun (celui du oui-dire) pour, par cet engagement, changer ses habitudes et comportement triviaux une fois imbu des vérités effectives. C'est un réel processus de subjectivation. Donc il y a bien un temps de la différence, au sens de différer le moment de l'auto-affirmation de soi comme jadis Descartes le faisait vis à vis de ses maîtres. On ne cautionnera pas la vision augustinienne dont la lumière à propos de l'éducation échoit à l'autorité d'un Dieu transcendant qui illuminerait la conscience du maître comme celle du disciple qui est à sa charge. Nous serons plus pragmatiques sur ce point. Ainsi s'éduquer reviendrait à s'abreuver, par une ferme volonté d'engagement, dans le monde objectif, dans le *Volkgeist*, et au-delà dans le *Weltgeist* qui sont l'ensemble des manifestations à caractère humain. C'est en quelque sorte l'arrachement de l'Esprit de son être immédiat pour se conformer à l'universel moyennant la particularisation et la départicularisation de soi. Cela implique une rupture avec l'immédiateté et dont le but est de passer à l'esprit universel. Un tel engagement est une aliénation*³³⁶ ou extranéation moyennant le travail (*arbeit*) qui permet à l'individu de jouir (*Genus*) de ses efforts.

A coté de cette œuvre monumentale qu'est la *Phénoménologie de l'esprit*, chemin de l'expérience de la conscience, il y a aussi la *Philosophie de l'histoire* et l'*Histoire de la*

³³⁵ Bourgeois, *Actes de l'Esprit*, Op.cit. p. 329

³³⁶ Selon Bourgeois, « Hegel identifie manifestation de soi et exposition, extériorisation de soi : se manifester, c'est pour l'absolu, se mettre à l'extérieur de son intériorité, c'est-à-dire se plonger dans l'élément de l'extériorité, cette aliénation constitue la mise en scène originaire », *La Pensée Politique de Hegel*, PUF, 1969, p. 12

philosophie dont nous allons parler respectivement et brièvement. *La Philosophie de l'histoire* fait l'exposé de la progression de l'Idée dans les différentes étapes ou circonspections géographiques de son développement. C'est ainsi qu'on a cette division sociologique faisant passer de l'Orient à l'ère germano-chrétienne via le monde gréco-romain. Ce processus décrit l'ascendance du concept de liberté depuis son immédiateté jusqu'à sa maturité effective qui coïncide à l'épiphanie de la Révolution Française où se voient émerger des nouvelles normes universelles émergeant dans ses idéaux ; l'homme enfin libre.

L'Histoire de la philosophie trace une grande fresque de ces

« Nobles esprits qui grâce à l'audace de leur raison, ont pénétré dans la nature des choses, dans celle de l'homme et dans celle de Dieu, qui nous en ont révélé la profondeur et ont élaboré pour nous le trésor de la connaissance suprême »³³⁷.

Ces médiateurs de l'esprit méritent d'être connus pour savoir la généalogie de celui-ci, mais aussi pour s'informer des déterminations de l'Idée dans ses consécutions logiques car toute culture naît de « l'aliénation maximale de l'esprit »³³⁸. Descartes a précédé Hegel sur ce point quand il dit dans ses *Principes* que « *C'est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher* »³³⁹.

Une question s'impose maintenant à nous. Vu que toute culture est une conséquence de l'aliénation de l'esprit dans des conditions géographiques bien déterminées, comment légitimer la diversité culturelle dont la vérité échoit à l'héritage de l'esprit dans le *Weltgeist* ?

Diderot suggère son acquiescement à la diversité culturelle dans ses fameuses paroles qui closent son *Supplément au Voyage du monde de Bougainville*. Analysant le rôle de la civilisation occidentale et sa férocité dans ces contrées, il en tire la conséquence que « *Toute civilisation naît d'un effort pour aller au-delà de ce qui est, et il est inévitable que cet effort aille trop loin et finit par contredire la nature. C'est pourquoi on est tous des êtres déchirés en qui s'affronte l'homme naturel et l'homme artificiel* »³⁴⁰. Diderot ajoute : « *Mais toute personne qui de son autorité enfreint une loi mauvaise, oblige tout autre à enfreindre*

³³⁷ Hegel, *L'Histoire de la philosophie*, T I, p. 18

³³⁸ Bourgeois, *Actes de l'Esprit*, Op.cit. p. 330

³³⁹ Descartes, *Œuvres, Principes de la Philosophie*, Op.cit, p.420. Ajoutons que pour Descartes, la philosophie est autant vue que vie. C'est ainsi qu'il poursuit : « et le plaisir de voir toutes les choses que notre vue découvre n'est point comparable à la satisfaction que donne la connaissance de celles qu'on trouve par la philosophie », ibid. p.420

³⁴⁰ Denis Diderot, *Supplément au Voyage du monde de Bougainville*, par Antoine Adam, *Introduction*, p. 26

les bonnes »³⁴¹. L'émergence des cultures résulte du travail du bon sens qui, selon Descartes, « est la chose au monde la mieux partagée »³⁴². Par ailleurs, puisque mœurs, opinions, coutumes, lois et institutions dans leurs diversités sont le fruit d'un long labeur historique, on conviendra pertinemment avec Claude Lévi-Strauss que, dès qu'un groupe d'hommes naît dans un espace pendant une période déterminée, il y a forcément une civilisation*³⁴³. Cette idée nous ramène, par un détour, au débat contemporain sur le droit des minorités inhérent aussi au multiculturalisme. Dans cette nouvelle donne, il s'agit de procéder à une prise en compte de ces demandes légitimes de reconnaissance de droits spécifiques par le dépassement de la conception ancienne de l'Etat centralisé unitaire*³⁴⁴

³⁴¹ Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*, Ibid. p. 186

³⁴² Descartes, *Œuvres, Discours de la méthode*, Première partie, Op.cit. p. 91

³⁴³ Cf. *Race et Histoire*

³⁴⁴ Essayons de voir le propre de *La citoyenneté multiculturelle* (c'est le titre de son ouvrage) avec Will Kymlicka. Dans celle-ci, l'exigence du moment est de s'adapter à la réalité bariolée et vivante au bénéfice de conceptions nouvelles de l'Etat et de la citoyenneté. Autrement dit, penser « un multiculturalisme d'immigration » visant la reconnaissance de ces groupes que constituent ces minorités nationales. Un Etat libéral se doit de protéger l'ensemble de ses citoyens sans distinction aucune. Une théorie libérale du multiculturalisme vise à garantir pour chaque citoyen que justice lui soit rendue. Ce faisant elle doit protéger les groupes minoritaires des injustices commises par le groupe dominant. Toutefois, elle doit par ailleurs dénoncer et punir les injustices commises par certains groupes ethniques qui maltraitent leurs propres membres par l'attachement aux pratiques anciennes contraires au droit. Ainsi pour que ces pays puissent devenir des démocraties stables et florissantes, il faut qu'ils renoncent à la tentation de reproduire le républicanisme jacobin à la française pour adopter en lieu et place le modèle de l'Etat multiculturel et multinational. Au chapitre V, Kymlicka essaie de montrer que les droits des minorités ne sont pas seulement compatibles avec la liberté individuelle, mais qu'ils peuvent en fait la promouvoir.

Le monde moderne est divisé en « cultures sociétales », c'est-à-dire une culture qui offre à ses membres des modes de vie, porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines, au niveau de la société, de l'éducation, de la religion, des loisirs et de la vie économique, dans les sphères publique et privée. Ces cultures tendent à être territorialement concentrées et fondées sur une communauté linguistique. Leur « sociétalité » ne renvoie pas simplement à une mémoire ou à des valeurs partagées, mais comprend en outre des institutions et des pratiques communes ; un lexique commun de traditions et de conventions. Dans celle-ci, le lexique quotidien de la vie sociale est incarné dans les pratiques propres à tous les champs de l'activité humaine. Toutefois dans le monde moderne, une culture ne s'incarne dans la vie sociale qu'en prenant corps dans les institutions- l'école, les médias, l'économie, le gouvernement, etc. La modernisation suppose la diffusion dans la société d'une culture commune, se traduisant notamment par le développement d'une langue normalisée qui soit portée par les institutions économiques, politiques et éducatives. C'est pour répondre à une exigence fonctionnelle pour une économie moderne nécessitant une main d'œuvre mobile, formée et alphabétisée. Ensuite, cela reflète le besoin d'un niveau de solidarité suffisamment élevée au sein des Etats démocratiques modernes. L'idéal serait que les citoyens éprouvent un sentiment d'identité et d'appartenance commune assez forte pour qu'ils acceptent de faire des sacrifices les uns pour les autres. On suppose généralement que cette identité commune requiert une langue et une histoire communes. Ainsi le principe moderne de l'égalité des chances semble exiger la diffusion d'une culture commune.

Mais entreprise énigmatique et peu prometteuse étant donné que la culture comprend un ensemble complet d'institutions sociales, éducatives, économiques et politiques, relatives à la vie tant publique que privée. Ainsi il n'y a pas de liberté individuelle sans culture sociétale. La liberté implique la possibilité de pouvoir s'objectiver, et notre culture sociétale ne se contente pas simplement de nous offrir ces options, elle leur donne aussi un sens pour nous. Les individus choisissent parmi les pratiques sociales qu'ils trouvent autour d'eux, à partir de leurs croyances concernant la valeur de ces pratiques. La survie d'une culture n'est pas assurée et nous devons agir pour la protéger quand elle est menacée de se déliter ou de déperir. Les cultures ne possèdent pas de centre fixe ni de limites nettement définies. Dès lors elles sont condamnées à l'ouverture dans la différence qu'elles s'en enrichissent ou pas. Le principe directeur à l'œuvre dans toute culture est la fluidité, l'adaptabilité à la demande variable, sinon l'étouffement et la lourdeur la guettent.

Ce thème actuel a aussi son corollaire dans le dialogue des cultures. Les grandes civilisations historiques, Rome, Carthage, Constantinople, ont été de vastes foires d'échange qui n'ont pas manqué d'influencer les acteurs commerciaux dans leur quotidien, leur manière de voir le monde, et partant des répercussions dans leur culture spécifique. Si la thèse de la paternité grecque comme berceau de la philosophie pose des controverses d'une acuité que l'on connaît, c'est parce qu'il y a eu un relent d'emprunts à cet égard. En effet, Thalès, Pythagore, auraient fait respectivement quatre à trois années en Egypte où ils ont acquis des connaissances mathématiques et de géométrie. Ce qui veut dire que les grandes civilisations doivent leur grandeur au contact avec l'extérieur, l'esprit de leur peuple ne s'est affermi que dans l'aliénation réelle avec l'extérieur. Bourgeois le peint avec dextérité quand il dit dans ce sens que « *La culture hellène confirmerait en sa subsistance qu'elle est bien née de l'aliénation maximale de l'esprit. Son contenu est autre que ce qui est originairement grec et sa forme d'identité à soi n'est que la synthèse de la multiplicité si variée à laquelle elle s'est ouverte. La culture grecque s'est posée en présupposant toutes les autres cultures*

L'appartenance culturelle joue dans l'identité personnelle des individus. L'appartenance culturelle remplit un rôle important sur le plan social, en ce sens qu'elle affecte la façon dont les autres nous perçoivent et interagissent avec nous, ce qui détermine alors notre propre identité.

A plusieurs égards, l'idéal de « neutralité bienveillante » est un mythe. Les décisions gouvernementales touchant la langue, les frontières intérieures, les jours fériés et les symboles de l'Etat impliquent inévitablement la reconnaissance des besoins de l'identité de groupes ethniques ou nationaux particuliers. Il n'y a pas de raison de regretter qu'il ait des langues officielles et des jours fériés, et nous n'avons rien à gagner à ce que les décrets gouvernementaux entrent en conflit avec les croyances religieuses. Il peut y avoir risque de favoriser quelques uns au profit d'autres. Dans la mesure où les politiques actuelles soutiennent la langue, la culture et l'identité des nations et des groupes ethniques dominants, on peut effectivement s'appuyer sur la notion d'égalité pour faire valoir la nécessité d'apporter un soutien équivalent aux groupes minoritaires, grâce à des mesures d'autonomie gouvernementale et des droits polyethniques. On reconnaît la valeur de la diversité culturelle à la fois pour des motifs quasi esthétiques, en ce sens qu'elle rend notre monde plus intéressant, et parce que les autres cultures offrent des modèles alternatifs d'organisation sociale qui peuvent nous aider à nous adapter à l'évolution des circonstances. La valeur de la diversité au sein d'une culture permet d'offrir un plus vaste éventail de choix à chaque individu. On a souligné précédemment qu'une théorie libérale des droits des minorités peut comprendre des mesures de protection externe, mais ne peut tolérer des mesures de contrainte interne. Parce qu'il s'appuie sur les intérêts de la société dans son ensemble, il ne peut faire valoir les raisons pour lesquelles les minorités devraient être en mesure de décider elles-mêmes de l'avenir de leur culture ou de la meilleure façon de la préserver. Ainsi l'argument de la diversité opère donc mieux lorsqu'il est associé à des arguments de justice.

Il n'y a pas toutefois de formules simples permettant de décider précisément quels droits peuvent être attribués à quelques groupes. Ces problèmes doivent être résolus sur le plan politique, grâce à des négociations conduites de bonne foi et dans le cadre d'un processus d'échanges caractéristique de la démocratie. On s'est donc de plus en plus intéressé à l'idée de réserver un certain nombre de sièges parlementaires aux membres des groupes défavorisés ou marginalisés. La vie politique comprend inévitablement une dimension nationale-que se soit dans la définition des frontières et le partage des pouvoirs ou dans les décisions touchant, à la langue d'usage, de l'éducation, de l'enseignement, des tribunaux et de l'administration ou dans le choix des jours fériés. Ces éléments de la vie politique favorisent profondément les membres des nations majoritaires. Les droits des minorités ne doivent pas donner à un groupe les moyens d'en dominer un autre et ils ne doivent pas permettre à un groupe d'opprimer ses membres. Sur ce, les libéraux devraient chercher à s'assurer qu'il y a bien égalité entre les groupes et qu'il y a bien liberté et égalité au sein des groupes. Il est toutefois de plus en plus manifeste que les droits des minorités sont essentiels pour assurer l'avenir de la tradition libérale dans le monde.

dont elle s'est composée. Elle a son être en ce qu'elle s'est faite à partir de l'être de toutes les autres cultures qu'elle a accueillies synchrétiquement de l'Asie et, par l'Egypte, de l'Afrique, et synthétisées par un agir jouissant alors de lui-même comme créateur de son être même. »³⁴⁵.

De quoi on peut légitimement acclamer que l'identité n'est forte, riche et dynamique qu'en se différenciant, s'ouvrant dans l'autre pour, non pas encourir sa propre perte ou s'asphyxier, mais participer à ce que le poète Senghor appelle la civilisation de l'universel qui est ce grand rendez-vous du « donner et du recevoir » où chaque culture apportera sa contribution dans cette exposition des actes réels de l'esprit « *visant l'universel, que chaque culture peut contribuer à la réunion des hommes dans une humanité* »³⁴⁶. Le métissage culturel qui en découle profite à ceux qui sont sûrs de leur identité et ne montre aucune peur ou un éventuel chavirement. Tel a été la force du peuple grec dont Hegel dit :

« Le peuple grec est avant tout devenu ce qu'il était. Les éléments nationaux à partir desquels il s'est développé sont d'emblée [...] étrangers les uns aux autres, et il est difficile de déterminer ce qui était originairement grec et ce qui ne l'était pas [...] car l'esprit grec, en sa liberté et beauté, ne peut surgir que de la maîtrise victorieuse de cette présence en soi de ce qui est étranger. »³⁴⁷.

Cette confiance en soi dans l'ouverture et la mobilité, n'a rien de pareil aujourd'hui. La mue de l'esprit qui est au cœur des sociétés fait qu'aujourd'hui, l'autre peut être un danger potentiel, donc il nécessite d'après examen des gardes fous rigides pour empêcher autrui d'influencer la culture nationale. Mais Hegel désillusionne notre temps en arguant ainsi qu'« une culture ne réalise son essence de culture qu'autant qu'elle naît de l'échange même des cultures »³⁴⁸. C'est parce qu'elle s'inscrit dans le devenir, la culture doit rompre avec la défensive, se décomplexer en osant affronter ses propres réalités qu'elle a engendrées, les assumer pour s'en sortir triomphante.

III-II-2 : Patriotisme et citoyenneté : le politique est-il vie et vérité ?

Si, de prime abord, on commence l'examen par la pensée de Marx, on remarque que ce qui se révèle c'est une dangereuse réduction du logique hégélien à de l'historique. Marx

³⁴⁵ Bourgeois, *Actes de l'Esprit*, Op.cit. p. 330

³⁴⁶ Bourgeois, *Actes de l'esprit*, Op.cit. p. 335

³⁴⁷ WG, L, p. 540, cité par Bourgeois, *Actes de l'esprit*, p. 330

³⁴⁸ Bourgeois, *ibid.* p. 330

dénonce dans *l'Idéologie Allemande* toute forme d'idéologie et en particulier celle de l'Allemagne de son époque. Pour lui, l'idéologie naît dans les conditions matérielles objectives que reflète la pensée des hommes. Dès lors, la logique se ramène à un appauvrissement sans précédent de l'idée dans la dictature du donné. Dire que l'histoire gouverne le principe, à savoir le Logos, c'est prétendre dire que les hommes n'ont pas su dominer la marche historique, l'orienter par leurs propres projets qui, en amont, déterminent le sens réel de l'évolution. L'histoire dans ses déterminations objectives, dans le droit, la famille, la société et l'Etat, entre autres, n'est que concrétisation des actes de l'esprit. C'est pourquoi, « *cette dérivation de l'Etat à partir de la volonté, à quoi Hegel s'est tenu, constitue la raison interne pour laquelle son idée de l'Etat n'est pas devenu idée de l'Etat national, pour laquelle lui-même ne put au mieux établir une relation à l'idée nationale qu'en tant que philosophe de l'Histoire et non pas en tant que philosophe de l'Etat.* »³⁴⁹. Il est vrai que la plupart des historiens trouveraient ridicule cette vision spéculative hégélienne. Ils se situent du point de vue des données sociologiques, et « *ils remplaceront la volonté par l'être-là, le déjà donné, de l'historique et de la nation* »³⁵⁰. Quelle myopie de leur part de réduire la vérité rationnelle en tant que déploiement de l'Idée dans son objectivation. On ne le dira jamais assez que rien n'est réel qui ne soit la réalisation d'une idée. L'idéalisme habille bien évidemment le réel en le rendant rationnel.

Quant à la vérité ontologique de la vie publique incarnée par le politique, nous nous accordons avec Calvez que « *Tous sont appelés à y participer intimement, et la société politique ne constitue pour personne quelque chose d'étranger ou de secondaire : l'homme se réalise désormais dans la société politique, et y trouve garantie, honneur et dignité en même temps que le sentiment de s'exprimer lui-même librement* »³⁵¹. Ainsi, le citoyen, être conscient du droit qui trace le permis et le défendu, doit trouver fierté dans le dévouement à sa patrie. Le patriote authentique doit, dans l'ordre pratique, s'estimer heureux dans la révérence envers le devoir qui exige le sacrifice du soi individuel. Par là, on remarque que l'éthique hégélienne s'énonce sous la forme de l'impératif catégorique : « tu dois ». La volonté universelle, rationnelle et supérieure, qu'est l'Etat, par ses valeurs suprêmes, immole dialectiquement l'égoïsme individuel au nom d'une finalité authentique. Ce qui permet de valider que l'individu heureux est celui qui trouve sa fin dans l'Etat.

³⁴⁹ Calvez, Op.cit. *Introduction*, p. 5

³⁵⁰ Calvez, Ibid. p. 5

³⁵¹ Calvez, Ibid. p. 111

Toutefois, cet optimisme de Calvez peut être relativement discuté bien évidemment si rapporté à l'époque de Hegel. Les § 183 et 184 des *PPD* nous présentent le système de l'éthicité perdu dans ses extrêmes que l'Etat n'arrive pas à résoudre. Les citoyens acceptent d'être membres de l'Etat, mais la plèbe que produit la société civile, ainsi que la perte du sens de la rectitude et de l'honneur pour certains, provoquent des contradictions qui contredisent manifestement l'idée selon laquelle « *l'homme se réalise désormais dans la société politique, et y trouve garantie, honneur et dignité en même temps que le sentiment de s'exprimer lui-même librement* »³⁵². Le divin terrestre qu'il incarne plus qu'il ne le symbolise n'est pas conscient de lui-même, donc le statut de l'Etat providence n'est pas réel. S'il en est ainsi, c'est parce que l'Etat empirique, tel qu'il existe concrètement, n'est pas l'Idée de l'Etat. C'est seulement dans celle-ci qu'on peut parler de « *réalisation de la liberté de l'Esprit, alors que la Nature ne connaît pas la liberté* »³⁵³. Quand bien même la divinité de l'Etat est mitigée, sa recentralisation sur terre est une victoire sur la monarchie ancienne de droit divin. L'Etat moderne n'opère plus de scission entre le peuple réel et le pouvoir suprême. Il incarne la liberté concrète et non une liberté virtuelle dont l'autorité échoit à la volonté d'une puissance extérieure qui relève plutôt de l'horizon du possible que du réel.

Selon Calvez, si l'Etat appelle le sentiment et le cœur humain à se recentrer sur une perspective concrète qu'il incarne et qui est seule capable de résoudre les soucis terrestres des hommes, « *l'égoïsme doit céder devant le sentiment de responsabilité et de devoir ; en retour, cette adhésion responsable à la majesté de l'Etat élève et purifie l'homme* »³⁵⁴. C'est pourquoi le statut abstrait de la personne doit devenir réel. Ainsi le salut de chaque citoyen, c'est de se vouer aux « *choses sacrées du bien public* », sans qu'il soit besoin d'un intermédiaire « *extérieur* » à lui pour la définition ou la réalisation de ce bien »³⁵⁵. L'Etat, par contre, exige de ses membres une adhésion rationnelle par le biais de leur talent, de leur savoir et de leur vouloir. Et Calvez de renchérir qu'« *En réalité l'Evangile ne fournit pas de solution aux problèmes concrets de la politique* »³⁵⁶. La vérité c'est d'accepter d'embrasser le monde profane, de se vouer à l'Etat, et travailler selon ses compétences et sa spécialité à participer à l'édification de la société. C'est ainsi que le citoyen authentique peut garder sa fierté.

³⁵² Calvez, Op.cit. p. 111

³⁵³ J.- L. Vieillard-Baron, *Hegel et le droit naturel moderne*, p. 153

³⁵⁴ Calvez, Op.cit. p. 168

³⁵⁵ *Geschichte der preussischen Politik*, I, p. 147, cité par Calvez, ibid. p. 168

³⁵⁶ Calvez, ibid. p. 169

III-II-3 : Dialectique entre la société et l'autorité : l'indivis et les différences

Le vocable dialectique hérité de la tradition notamment dans la pensée héraclitéenne peut être appréhendée comme la loi de confrontation des contraires. C'est de sa fonction d'où émergent le malheur, la brutalité, les guerres entre autres, mais c'est d'elle d'où naît le positif qu'on peut lire entre autres dans le capitalisme monopolistique des Etats. La dialectique mesure alors la confrontation d'où découle le résultat quelle que soit sa nature. Autrement elle est à l'œuvre dans la nature et à travers nos relations quotidiennes.

Si l'Etat détient sa légitimité par décret du peuple qui le hisse au-dessus de la société, il est évident qu'au retour il exerce une fonction interactionnelle avec celle-ci³⁵⁷. En effet de quelle nature peuvent être les relations de la société et de l'Etat ? La légitimité du pouvoir est-il le résultat d'un droit répressif ?

Dans les rapports de l'Etat et de la société, l'on retient que celui-ci ne se réduit pas aux « *réalités inférieures, d'ordre économiques* »³⁵⁸. Mais cette vision contraste avec celle de Treitschke pour qui « *l'Etat, le politique, est partout, en réalité, dans ces sphères dont on prétend établir l'autonomie* »³⁵⁹. Ceci n'est qu'une confirmation du Stagirite, le premier à admettre que « l'homme est un animal politique ». Toutefois, l'apparente distanciation de l'Etat par rapport à la sphère socio-économique, ne signifie nullement que celui-ci doit se désintéresser de la vie des citoyens. Rosenfield l'approuve d'ailleurs de manière convaincante dans *Politique et Liberté*. Pour ce dernier, « *L'Etat est présent dans la Société Civile ; ces deux sphères sont dorénavant liées simultanément l'une à l'autre* »³⁶⁰. Ceci, d'ailleurs, n'est qu'un leitmotiv du § 185 des *PPD* qui pose que « l'Etat est présent dans la société, mais c'est l'Etat de la nécessité et de l'entendement. ». Pour bien saisir leur différence, retenons que le membre de la Société civile, l'être-là sous le charme du goût et de l'avoir au point même de ne pas se soucier de l'Etat, est le Burger (*l'homo economicus* selon le grand théoricien Adam Smith). En revanche, le membre de l'Etat est le citoyen, c'est-à-dire, celui qui accepte de participer aux choses publiques, et de sacrifier sa vie à la demande de l'autorité souveraine. C'est pourquoi, Hegel se réfugie dans cet adage des Anciens qui connaissaient sans nul doute le sens et la signification du politique en leur

³⁵⁷ Dans la *RH*, Hegel précise en ces termes que « L'Etat est lui-même une abstraction ; sa réalité qui n'est qu'une simple généralité, réside uniquement dans celle des citoyens (...) », p165.

³⁵⁸ Calvez, Op.cit. p. 274

³⁵⁹ Calvez, Ibid. p. 274

³⁶⁰ Rosenfield, *Politique et liberté* : « La société civile bourgeoise est en soi l'Etat, et celui-ci s'engendre grâce à celle-là. Ces deux déterminations sont dorénavant liées conceptuellement l'une à l'autre. », Op.cit. p. 199.

temps. Le § 158 des *PPD* modernise cette vision en ce sens que l’Ethos revient à ce qu’il y a de plus sublime dans l’esprit objectif. Leur articulation pose la nécessité de la reconnaissance réciproque. Celle-ci est la condition *sine qua non* de la confiance mutuelle du droit et des devoirs entre l’Etat et le peuple ; entre la verticalité et l’horizontalité. Fukuyama allant dans ce sens précise que « *La reconnaissance devient réciproque lorsque l’Etat et son peuple se reconnaissent mutuellement, c’est-à-dire lorsque l’Etat garantit les droits de ses citoyens et que ceux-ci acceptent d’être régis par les lois de celui-là. Les seules limitations de ces droits interviennent lorsqu’ils deviennent contradictoires avec eux-mêmes, en d’autres termes lorsqu’un droit empiète sur l’exercice d’un autre* »³⁶¹. Tant que l’engagement des citoyens s’inscrit dans le sens de l’organisation de la cité, aussi rudimentaire que cela soit, ils jouent un rôle politique, c’est-à-dire d’administration de la chose publique. Tous les états existant dans la société, à condition de ne pas déranger l’ordre public, tendent à une certaine forme d’organisation que l’Etat administre au sommet. Treitschke a vu juste quand il écrit qu’ « *Il n’y a pas véritablement (...) d’états naturels reposant sur la coutume (Sitte) que l’on pourrait opposer comme le fait Riehl à l’ordre juridique de l’Etat* »³⁶². Il en va de même pour l’économie, car l’Etat ne peut pas se désintéresser de cette forme lucrative qui, à bien des égards, contribue à la stabilité sociale et politique. Sur ce point, « *La science économique (Volkswirtschaftlehre) est une science politique (Staatswissenschaft) (...) parce que les biens du peuple et ceux de l’Etat (Volk- und Staatsvermögen) sont en dernière analyse inséparables* »³⁶³. La présence de l’Etat dans la société par ses organismes que sont la police et les tribunaux, quand bien même celle-ci est l’Etat de la nécessité et de l’intellect, confirme réellement cette idée. La société n’aura plus besoin dans son exercice d’une politique sociale parallèle à l’action politique de l’Etat même si les influences à jour dans l’Etat et la société ne sont pas identiques. Une seule autorité souveraine suffit pour prédire les conflits de rôle et empêcher les religions particulières de se politiser pour enfin se dresser contre l’autorité légitime. L’Etat moderne dans son principe est protestant, mais il garde une parcelle de tolérance aux diversités confessionnelles dans un cadre laïque. C’est seulement dans ce cadre que l’Etat arrive à dompter les forces réactionnaires guidées par le fanatisme et l’ambition égoïste et à donner le minimum de stabilité à la société. Calvez reconnaît qu’il y a « *une société véritable lorsque l’Etat la domine tout entière, lorsque le social multiple est maintenu dans la*

³⁶¹ Fukuyama, *FHDH*, Op.cit. p.237

³⁶² Calvez, Op.cit. p. 279

³⁶³ Cité par Calvez, *ibid.* p. 284

*condition de « pur- social », étant exclue toute domination sur l'Etat d'un groupe particulier »³⁶⁴. L'Etat est le maître absolu dans la sphère objective, et toutes les couches socio-économiques n'échappent pas à son contrôle. Il ne peut y avoir ni indépendance au sens de pouvoir s'indifférencier aux injonctions du droit, ni soumission de la loi à l'arbitraire. Il ne serait pas souhaitable de laisser la société dans sa fantaisie, car il n'y subsisterait que la loi du talion, celle de l'« état de nature » qui, selon Hobbes, est le règne de l'*homo hominus lupus*. C'est ainsi qu'on est sûr que « La société seule, telle que la veut une science sociale qui l'isole du politique, ne résoudra ses problèmes par elle-même que de façon monstrueuse, par la domination d'une classe sur une autre »³⁶⁵.*

Ainsi la politique, « la science, qui a trait au général, ne peut pas ne pas s'intéresser à ce qu'il y a de commun entre les communes, à savoir « la mise en œuvre des objectifs de l'Etat dans des unités mineures. Qu'on ne parle donc pas de traitement scientifique de la commune qui ne relèverait pas de la science politique »³⁶⁶. Aujourd'hui l'activité politique a grandement investi tous les domaines de la vie, même si son efficacité est douteuse à certains égards, au point même qu'on prétend dire que tout se résume au droit. Mais le droit positif n'est pas le droit absolu, car ce droit est quelque chose de limité et de borné. Seul le droit de l'esprit du monde est sans limite et sans borne, et celui-ci reçoit sa plénitude au-delà de la sphère objective, dans le royaume de l'esprit absolu. Ainsi la politique malgré ses réussites, a un au-delà qui saisit sa profondeur et son sens réel. Qu'en est-il de ce royaume ? L'esprit absolu s'en chargera pour l'exprimer.

³⁶⁴ Cité par Clavez, *ibid.* p. 285- 286

³⁶⁵ Clavez, *Op.cit.* p. 286

³⁶⁶ Gesellschaftswissenschaft, p. 6, cité par Clavez, *ibid.* p277

III-III : Liberté et puissance du négatif

Le négatif, moteur de la réalisation du positif, constitue, en régime hégélien, un moment incontournable sans quoi il n'y aurait ni mort ni éclosion, faute d'une puissance porteuse de l'alternative. C'est le propre de la liberté d'être négatrice, de passer d'alternative en alternative. L'esprit s'en réjouit vu que sa vérité n'est pas d'ordre statique mais mouvementée dans le délire bachique par le travail du négatif. Celui-ci est l'être-là, le non voir enfoui calmement dans l'identité de l'être, comme le ver dans le fruit, et dont le propre est d'assurer sa conversion, son passage à un autre état. *La Logique* décrit ce processus comme essentiel à l'évolution. Elle précise que

La nature des choses finies est telle qu'elles contiennent le germe de leur disparition, germe qui en fait partie intégrante ; l'heure de leur naissance est en même temps celle de leur mort³⁶⁷

Le négatif dans sa position intermédiaire entre une forme qui achève son règne dans la caducité, et celle qui s'inscrit dans l'ordre du possible et de la nouveauté, assure ce passage comme médiateur immanent, parfois destructeur³⁶⁸, à l'œuvre dans la vie et du réel. Il porte le progrès dans sa cruauté à pouvoir ébranler et détruire l'acquis du concept pour le renouveler, et notamment l'oblige à épouser la métamorphose que traduit le devenir héraclitéen. Toutefois la négativité hégélienne peut-elle se réduire uniquement à la force destructrice menant au pur néant où il n'est plus question de pouvoir rebâtir ? Qu'est-ce qui fait l'originalité de Hegel sur ce point de passage qui semble être la condition sine qua non du déploiement de la raison ? Si l'essence de toute chose est d'intégrer le négatif, le système hégélien ne se transforme-t-il pas en « pantragisme » ? Quel est le sens et la fonction de ce qui semble n'être qu'une pathologie ?

Si le négatif se cache discrètement au fond des choses pour achever leur vie événementielle dans son travail répétitif, c'est parce qu'il promeut une vérité qui ne peut clore que par la voie de l'opposition. Si la naissance qui survient à partir de l'être là, le déjà là, revenait au même sans changement qualitatif, la découverte du négatif n'aurait pas de

³⁶⁷ G.W.F Hegel, *Enc. I, SL, I §129*

³⁶⁸ Selon Hegel, « La théodicée consiste à rendre intelligible la présence du mal face à la puissance absolue de la Raison. Il s'agit ici de la catégorie du négatif (...) qui nous fait voir comment ce qui a été le plus noble et le plus beau a été sacrifié sur l'autel de l'histoire. [Mais] La raison ne peut pas s'éterniser auprès des blessures infligées aux individus car les buts particuliers se perdent dans le but universel », *RH*, p. 68

sens ni d'impact dans la vie de l'esprit. Ainsi, le négatif est ce qui bouscule les formes et le réel à être fluide et changeant dans leur devenir³⁶⁹. Bref, il assure le mouvement.

III-III-1 : La liberté dans le cercle objectif

Au § 5, R. des *PPD* on comprend que la liberté n'est pas l'indétermination de la volonté en tant qu'elle s'abstrait de tout contenu extérieur, une fuite hors du monde -qui est le propre de la liberté négative, surtout fréquente dans certaines religions-. Une telle attitude n'est pas compatible avec la nature de la liberté véritable qui veut absolument que la volonté se détermine pour s'affranchir du vide ou de la liberté d'entendement. Se déterminer c'est vouloir quelque chose et s'objectiver. Autrement, l'être qui se détermine s'engage pour actualiser ce dont le moment initial coïncide avec la simple volition figurative. Hegel souligne pertinemment que le sol du droit est la réalité spirituelle et son point de départ la volonté, non pas muette, se suffisant dans l'indétermination extérieure qui rompt avec l'être-là de son monde pour trouver satisfaction dans l'abstraction, mais s'appliquant dans le concret qui devient, par cet acte réel, réalité effective. D'où l'impératif catégorique du devoir du Moi à procéder à sa conversion signifiant le passage de « *l'indétermination indifférenciée* »³⁷⁰, position du vide abstrait, à la détermination et à la position d'une détermination » qui effectue son actualisation. Autrement, ce qui n'est que potentialité, pure possibilité en soi, ne reçoit sa vérité adéquate que dans son actualisation dans un contenu effectif et non pas affectif (qui relève de l'ordre de l'émotionnel). Ce contenu n'émane que du fondement véritable à savoir le concept d'esprit, notion antérieure qui laisse ses déterminations aller hors de soi en vue de la liberté effective. C'est ici que se vérifie clairement, dans cet acte de se dépasser soi-même dans le passage en son autre, « *la véritable infinité, ou l'universalité concrète, le concept* »³⁷¹. Être libre c'est se déterminer, se faire corps comme détermination en abandonnant sa simple abstraction immédiate qui est une déficience de soi. Dans l'être-là concret, la volonté voulante s'auto-vérifie dans son propre miroir qui lui donne son reflet dans l'extériorisation de son intériorité. Hegel reproche à Fichte son attitude indécise inhérente à l'abstraction de son Moi vide, illimité. En revanche la spéculation hégélienne parachève cette vision unilatérale en la reliant à

³⁶⁹ Par exemple, c'est parce que le régime dictatorial de Saddam est renversé par une puissance négatrice du statu quo, que le processus de démocratisation a un sens pour les irakiens et la démocratie. Cet épisode de l'histoire enseigne manifestement que les peuples sont dans le devenir qui est sanctuaire de leur mort et de leur renaissance.

³⁷⁰ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. §6

³⁷¹ G.W.F. Hegel, *PPD*, Ibid. §6, R

l'universalité comme l'exposent les *PPD* qui assument concevoir la négativité immanente au réel et à la pensée.

On a vu précédemment que pour être une réalité effective, finie et universelle, la volonté doit absolument se déterminer³⁷². La condition sine qua non de cette activité de médiation de soi à soi est l'acte de se déterminer pour rompre de fait avec l'universalité abstraite et négative du Moi qui veut et ne veut pas à la fois. Ceci est le propre de la volonté du vide faute de n'avoir pas su se fixer. Il faut que la volonté se fixe, s'objective pour pouvoir nommer sa particularité. Donc le passage de cette indétermination à sa détermination confère à la volonté le statut de réalité finie et universelle en tant que répondant à l'action universelle propre à toute volonté. L'élan, le progrès et le retour à soi marquent sa positivité. En d'autres termes, pour acquérir sa richesse, la volonté se doit doter d'un contenu, et celui-ci n'est que l'ensemble des déterminations ressortissant de son vouloir assumé et non pas vouloir quelque chose et son contraire, ce qui est une introduction de la contingence insurmontable en elle. Le processus d'objectivation de soi est identique à la liberté, comme ensemble des déterminations différenciées, et octroie à la volonté le droit de se baptiser être pour soi-même à son plus bas niveau. Qu'on le nomme objectivation ou extériorisation de soi, ce processus est bien l'acte de « s'effectiver » dans l'être-là comme l'est le temps par rapport à la nature et à la différence de l'espace. Ainsi le Dasein ou son phénomène (*Erscheinung*)*³⁷³ sont les premiers degrés de l'être pour soi du concept dans la volonté se déterminant (c'est comme l'attitude d'un conférencier qui fait son apparition dans l'introductif ; il énonce, esquisse mais n'est pas encore de plein pieds dans le vif du sujet). Ainsi, peut-on dire que la liberté ne s'offre pas, mais s'acquiert par un dur labeur dans l'engagement.

Par rapport à la philosophie d'entendement de Kant, Fichte ou Jacobi, l'on doit reconnaître que leur difficulté, en s'en tenant simplement à l'être-en-soi du concept, reste inhérente à l'impuissance d'aller au-delà de ce qui n'est que simple possibilité pour saisir son être-pour-soi. Ce manque de profondeur rate le sens authentique de l'Idée, et « de cette manière il n'a affaire qu'à l'abstrait, non à l'Idée ni à la vérité de la liberté »³⁷⁴. On voit comment est incommensurable cette méprise des philosophies de l'entendement. Car, comme l'avait majestueusement précisé Descartes dans ses *Principes de la philosophie*, quand on s'appuie sur de mauvais principes, d'autant plus on les cultive, d'autant plus on

³⁷² G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. §7

³⁷³ G.W.F. Hegel, *PPD*, ibid. §10, R

³⁷⁴ G.W.F. Hegel, *PPD*, ibid. § 10, p. 96

s'éloigne de la vérité. De ce constat, Descartes tire la conclusion audacieuse qu'il appelle moins philosophes ceux qui jusqu'ici se nommaient philosophes par leur culture insuffisante basée sur les quatre degrés de sagesse à savoir les notions claires, l'expérience des sens, la lecture des anciens, le grand livre du monde. La philosophie d'entendement n'est pas la vraie philosophie, et elle doit se rapporter à son principe se rendre compte de sa méprise, de son unilatéralité insuffisante.

Par ailleurs, Hegel précise davantage que « *La volonté libre, qui est d'abord seulement en soi est la volonté immédiate ou naturelle* »³⁷⁵. C'est la volonté infinie en soi, d'une infinité formelle et abstraite équivalente à l'indétermination. Ici le seul contenu qui équivaille est empreint de déterminations naturelles (inclinations, tendances et désirs) qui doivent atteindre la forme de rationalité par le biais de la médiatisation, l'acte voulant de se déterminer. Cette volonté est l'a-rationnelle, le soi sans contenu. Songeons à la condition existentielle des prisonniers de la caverne de Platon. En effet, la qualité de la volonté de décision se lit à travers l'engagement du prisonnier décidant de s'élever de son immédiateté à son être pour soi, l'acte de s'élever au-delà de son immédiateté. C'est le cheminement de l'être ou l'expérience de la conscience vers la vérité de la certitude sensible. Donc, « Par la décision, la volonté se pose comme volonté d'un individu déterminé et comme volonté qui se différencie à l'égard de l'Autre »³⁷⁶. A contrario, la liberté,

« dans toute la philosophie de la réflexion, comme dans la philosophie kantienne et ensuite dans l'aplatissement de la philosophie kantienne accompli par Fries, n'est rien d'autre que cette activité autonome formelle »³⁷⁷.

Naturellement, l'être humain aurait la tendance du droit^{*378}, celle de la propriété, celle de la moralité, de la sociabilité. Toutefois, purifier ces tendances, les subordonner à leur essence substantielle en l'occurrence celle du concept effectif dans l'Etat, lieu de validité universelle de toute détermination, constitue la science du droit. D'où le besoin pour Hegel, dans cette science du droit, de substituer une allure philosophique (inhérente au concept) à cette psychologie empirique (liée à l'attachement immédiate et irréfléchi aux tendances). C'est ainsi seulement que la personne acquiert sa liberté. En tant que la philosophie est la science universelle qui inclut en soi la particularité, la science philosophique du droit est supérieure à la science positive du droit qui n'est qu'un moment essentiel de celle-ci, elle a légitimité pour étudier la science du droit dont le principe est

³⁷⁵ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. § 11

³⁷⁶ Ibid. § 13, p. 97

³⁷⁷ Ibid. § 15, p. 100

³⁷⁸ Ibid. §19

l'esprit. Qui d'autre pourrait rivaliser avec elle qui a et est le concept ? S'il est avéré que l'être humain a la volonté du droit, de la propriété, de l'Etat ainsi que c'est démontré, seule la purification de ces derniers se focalise à un changement de forme de ce même contenu. La science positive, en fixant le droit et la loi épaulé d'une manière essentielle la science philosophique. Dans le rôle qu'elle s'arroge, il s'agit de conduire l'individu à couper cours avec la forme naturelle, imparfaite dans laquelle ce contenu fut enveloppé. Cette science empirique du droit est posée par le concept qui est l'esprit qui a la force de dépasser l'objectivité de son être-là. Dans la science positive du droit, se fait jour la forme des devoirs. La volonté brute est à dresser afin que l'individu devienne être social, c'est-à-dire qui reconnaît le sens de la liberté. Passer de l'état d'immédiateté, irréfléchi, celui de la barbarie et du formalisme, nécessite une purification de la conscience singulière afin qu'elle puisse accéder à l'universalité, non pas formelle, mais de la pensée libre. Ainsi seule l'éducation³⁷⁹ dont le propre consiste à arracher l'individu de sa naïveté immédiate, de son état d'innocence primitive, peut être déterminante pour l'accession à cette universalité. L'éducation est valeur infinie de l'absolue dans l'immanence de l'Idée. Elle marque du même coup le passage de l'être naturel innocent à la particularité comme être pour-soi de la singularité. Ce qui veut dire que la fin de la volonté, son but, est absolument l'universalité de la pensée, à savoir une volonté libre en et pour soi déterrée de son moment d'immédiateté insécurisé au profit de la sécurité, le moment médian de l'Idée effective. Etre libre devient l'acte d'élévation et de dépassement de soi dans l'universel par le biais de la réflexion ou l'« activité de penser »³⁸⁰. Si on considère l'absolu dans cette dynamique, on note le même processus de se différencier et de subsumer. Dans l'Idée s'objectivant, Dieu s'éduque pour, dans ce devenir, arriver à la conscience de soi.

Toutefois, le principe du droit, de l'éthique et de toute réalité normale est de s'écarter de la contingence du non vrai, et seule la pensée détermine l'essence de la conscience. L'esclave qui demeure dans un état de contingence se méconnaît et n'est pas en mesure de connaître la liberté qui est son essence. Sous le joug de la servitude, de la peur, et de la manipulation par le maître, il s'enfonce dans l'opulence de la non-liberté. Etre libre c'est penser par soi-même et se déterminer comme conscience pensante dans l'exigence de rompre avec la contingence. Or, l'esclave qui n'a pas ce droit est soumis de facto à la contingence, à la désappropriation de son être, et sombre dans la non-liberté. Hegel est sans

³⁷⁹ Cf. *PPD*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Op.cit. § 20 et § 187 (*Bildung*)

³⁸⁰ Ibid. § 21, p. 103

appel sur ce point : « hormis le mot et la visée, on ne parle pas de la volonté libre »³⁸¹. Etre libre c'est en prendre conscience et s'engager à l'objectiver sans obstacle posé injustement par une conscience autre. On pense ici à une ontogenèse de la phénoménologie husserlienne à savoir que toute conscience est conscience de quelque chose. On ne peut pas être plus conscient autre que dans la conscience de la liberté. L'infini n'est ni un négatif abstrait, ni un au-delà étranger à soi, mais un processus immanent que doit épouser le dynamisme de la conscience percevant. Hegel précise que « Dans la volonté libre, l'infini véritable a la réalité effective et la présence lui-même est cette Idée présente en elle-même »³⁸². Le chez soi absolu de la volonté réside dans cette liberté de pouvoir se déterminer effectivement comme infini*³⁸³. Autrement et ne dépendant d'aucune chose que d'elle, la volonté s'affranchit dans son concept se posant comme son être autre. Un tel affranchissement ou libération de la contingence de la singularité abstraite, la pose comme universelle concrète dans le dépassement par la pensée effective ou « l'idée immanente de la conscience de soi »³⁸⁴. Hommage à l'idée de Descartes dont nous faisons application dans le règne du droit son fameuse pensée « je pense donc je suis ». L'affirmation de soi, le fait de poser sa liberté, c'est dans l'activité et ce dans la plus haute forme de l'humain : la pensée est l'action qui se départit de l'égoïsme du moi pour se refléter dans l'universel. C'est à partir de là que se pose la beauté parfaite de la liberté. Mais ce n'est pas penser n'importe quoi. On le verra dans l'esprit absolu.

L'activité de la volonté*³⁸⁵, sa finalité dans son processus consiste à dépasser la contradiction de la subjectivité et de l'objectivité ou de subsumer les fins de la subjectivité dans l'objectivité. C'est ce qui fait sa différence avec la manière formelle où l'objectivité n'est qu'une réalité immédiate abstraite. Il est à saluer ici la vivacité du concept dans cette progression en tant qu'ouvrier à l'œuvre déterminant l'Idée dans ses différenciations. C'est ainsi que la phénoménologie prend tout son sens. L'homme est le concept, il doit donc se réaliser par son libre vouloir qui échoit à sa ferme décision. D'ailleurs, une existence en général qui est celle de la volonté libre est le droit comme le formule le § 29 des *PPD*. D'où le droit est « la liberté en général en tant qu'Idée ». Et si la liberté était la volonté de choix, il y aurait autant de centre de liberté qui, à défaut d'une limitation, c'est-à-dire de supports qui l'encadrent, mènerait à la coexistence absurde. Ici l'idée kantienne d'une loi universelle,

³⁸¹ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. § 22

³⁸² Ibid. § 22, p. 104

³⁸³ Ibid. § 23

³⁸⁴ Ibid. § 24, p. 105

³⁸⁵ Cf. *PPD*, ibid. § 28

veillant à la subsistance des libertés en limitant le droit de la liberté individuelle, est déterminante dans une certaine mesure. Mais Kant a tort de l'attribuer à la loi morale au détriment de l'effectivité de la loi. Selon Kant, la liberté individuelle doit être positive et sensée, mais uniquement par la loi morale qui, malheureusement, peut être violée par l'individu en l'absence de tout contrôle. Cette dimension négative comme universelle formelle est contraire à l'idée philosophique bien pensante.

On se fatigue à explorer l'immensité du territoire hégélien sans saisir son absolue profondeur ; « sa pensée révèle une vitalité jamais éteinte »³⁸⁶. Nous nous bornons à ces aspects qui semblent donner un éclairage sur cet aspect de la liberté dans le monde objectif.

III-III-2 : L'internationalisme à la lumière de Hegel

Aujourd'hui le monde semble baigner dans un espace de liberté plus ou moins homogène. Avec le développement des moyens de communications dans leur diversité, on assiste à un rétrécissement du monde qui n'est pas sans influence sur la vie internationale. En effet avec ce rétrécissement des distances, d'aucuns en ont tiré une conséquence à savoir une unité du monde, donc une certaine homogénéité. Le phénomène de la mondialisation ne traduit rien d'autre que cette capacité communicative qui semble abolir les distances, les frontières. Cependant si ces masses de communication ne connaissent pas en soi le jeu délibéré de la fourberie et du colin-maillard, il n'en va pas de même pour le jeu politique qui, dans cette échelle mondiale, reste implicite et hiéroglyphique. Ainsi tout un travail de déchiffrement est à l'ordre du jour dans la forme politique qui sous-tend ces rapports extérieurs entre les pays. Que signifient ces relations extérieures entre les Etats ? Est-il nécessaire que les Etats, entités autonomes et souveraines, se liguent pour une politique extérieure qui détermine la nature de leurs relations ?

Selon un bref historique, c'est au sortir de la seconde guerre mondiale que sont mises sur place des organisations internationales pour les réparations et la défense des droits et libertés contre les agressions extérieures. Ce fut le cas de la *SDN* qui malheureusement n'a pas pu se maintenir, suite à ses faiblesses notamment le manque de force au niveau structurel. L'*ONU*, fille émergente plus tard, ne constitue, si on la juge par rapport aux événements actuels que traverse notre époque, qu'un champ politique où la liberté de décider revient aux Etats forts. Les relations internationales symbolisent, en effet, ce grand

³⁸⁶ Le *TSIA*. Op.cit. Partie *Spéculation et empiricité dans la « Philosophie du droit » de Hegel*, J.- L. Vieillard-Baron, p. 150

rendez-vous où les Nations, par leurs représentants politiques, jouent chacune sa stratégie en vue de bien défendre ses intérêts qu'ils soient économiques, politiques, etc. Leur vérité en dehors de leur fief géographique, n'est qu'une vérité masquée, décalée et dont l'apparence a pourtant une force convaincante et reflète une certaine vérité. S'il en est ainsi, c'est qu'il y a un hiatus crucial entre l'apparence qu'elles donnent d'œuvrer pour des relations justes entre les nations, et l'être réel de leurs ambitions qui n'est rien d'autre qu'une astuce de s'auto-dominer entre elles notamment les grandes puissances qui s'arrogent le droit d'orienter la politique internationale. Alors il y a toute une panoplie d'intentions divergentes auxquelles les instances internationales comme l'*ONU*, succombent même à ce jeu prémédité et orchestré par les Superpuissances qui incarnent la force politique, militaire et économique de la géopolitique internationale. Ce grand tableau offre donc une lecture variée de différents schémas stratégiques qui se profilent dans cette grande fresque de l'histoire. Le mouvement de l'histoire s'effectue de manière masquée et le commun des mortels est aveugle de la vérité et du sens de ce qui s'offre dans ce théâtre international. Comme une figure abstraite mais vivante, sa réalité peut s'appréhender à travers ce qu'écrit Shakespeare dans *Macbeth* : « *Votre visage mon thane est un livre où on peut lire d'énormes choses. Pour tromper le monde, paraissez comme lui, ayez la cordialité dans le regard, l'air de la fleur innocente mais soyez le serpent qu'elle couvre* »³⁸⁷. Ce faisant les sourires, les compromis entre autres, au sortir des permanences, ne traduisent que l'envie de mordre et de régner comme centre névralgique et miroir supérieur où se reflètent les autres. D'où le rapport maître/esclave, dominant/dominé, s'éternise aujourd'hui plus que jamais, seulement sous différentes facettes à l'heure de la démocratie libérale qui selon Fukuyama est le dernier homme de l'histoire.

Ce constat non moins pertinent atteste de fait qu'une politique étrangère commune relèverait de même de l'utopie*³⁸⁸. Tout cela est dû notamment au fait que les Etats comme individualités particulières ne peuvent pas être gouvernés par une puissance supranationale dont la vérité n'est rien d'autre que des compromis tacites, des contrats susceptibles d'être rompus volontairement à tout moment. Car, chaque Etat est encore une individualité, une entité autonome. De leur confiance à une autorité supranationale, il ne peut résulter que des

³⁸⁷ Shakespeare, *Macbeth* Acte I, scène V

³⁸⁸ Dans la terminologie schwartzenbergienne, l'internationalisme s'affiche comme un processus utopique. Pour Schartzenberg, le processus utopien « se passe comme si des contre-valeurs, portés par des contre-forces, s'incarnaient dans des contre-formes pour donner naissance à une contre-culture ou, plutôt, une nouvelle culture. », Marcel Merles, *Les relations internationales à l'épreuve de la science politique, Mélanges*, p.5.

contradictions et des oppositions*³⁸⁹. Ainsi, l'insociable sociabilité entre nations crée parfois l'état anarchique qui empêche d'instaurer une société des nations basée sur une constitution civile juste. L'idée kantienne d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique se trouve ici mise en question. En effet, une volonté universellement valable qui s'impose et oriente le cours de l'humanité comme volonté d'un seul maître ne tient pas, étant donné que chaque Etat est une particularité s'universalisant comme entité autonome. D'ailleurs, Kant est conscient de cela. Dans la *Septième proposition (VIII, 24)* de *l'Idée d'une Histoire Universelle au Point de Vue Cosmopolitique*, il précise que « *Le problème de l'édification d'une constitution civile parfaite est lié au problème de l'établissement d'une relation extérieure légale entre les Etats, et ne peut être résolu sans ce dernier* »*³⁹⁰. Par ailleurs, posant la question de l'utilité de cette communauté civile, Kant peut aussi répondre que « *La même insociabilité, qui contraignait les hommes à travailler à cette constitution, est à son tour la cause du fait que toute communauté dans les relations extérieures, c'est-à-dire en tant qu'Etat en rapport avec d'autres Etats, jouit d'une liberté sans frein et que, par suite, un Etat doit s'attendre à subir de la part d'un autre exactement les mêmes maux qui pesaient sur les individus particuliers et les contraignaient à entrer dans un état civil conforme à la loi* »³⁹¹. Donc, l'antagonisme est inévitable. Ainsi, une « force cosmopolitique unifiée de la sécurité publique sous forme « d'association des Etats »³⁹², n'est qu'une illusion voilée, et l'actualité est parlant sur ce point. Sur ce, on rejoint la logique du professeur de Berlin déclarant au § 340 des *Principes de la Philosophie du droit* que

Le rapport des Etats les uns à l'égard des autres, parce qu'ils sont là à titre particulier, implique le jeu hautement mouvementé de la particularité interne des passions, des intérêts, des buts, des talents et des vertus,

³⁸⁹ En guise d'illustration, analysons sans trop épiloguer là-dessus, le processus de la guerre en Irak, l'attitude de l'ONU, son impuissance à défier le gouvernement américain avec toutes les fausses accusations qu'il brandissait pour assouvir la réussite de son entêtement à vouloir renverser illégalement le régime de Saddam. On a aussi affaire à l'actuel et le présent nous offre d'exemple si riche qu'on n'a pas besoin de scruter dans le passé pour comprendre la réalité masquée des choses. Cependant reconnaissons quand même le mérite du professeur de Berlin qui n'a pas manqué d'appréhender fort lucidement ce phénomène. Tout part de l'accusation de détention d'armes de destruction massive que les inspecteurs mandatés sur le terrain ont finalement su que c'était des balivernes. Mais l'œil du loup garou qui ne visait en vérité que sa proie à savoir le pétrole ne pouvait s'empêcher voire reculer sur sa décision préméditée en faisant fi aux résolutions de l'ONU. Pour renforcer sa position le gouvernement américain ainsi que les nations qui se sont associées en alliées posent le processus de démocratisation comme l'ultime rempart, nécessaire à ce peuple vivant sous la dictature, pour couvrir son mensonge et se lancer dans la conquête forcée de l'Irak sans justification convaincante. La dictature de Saddam est dangereuse, la libération de l'Irak se situe entre les mains d'une puissance supranationale, nous enseigne sans ambages la politique américaine. Cette attitude monstrueuse a de quoi heurter les sensibilités, dénigrer voire violer l'autonomie des Etats faibles. Ceci fait penser à De Gaulle qui a compris très tôt que « L'épée est l'axe du monde et la grandeur ne se divise pas.

³⁹⁰ Kant, *Euvres philosophiques*, trad. Et annoté par Luc Ferry, p.196

³⁹¹ Kant, Ibid. Ibid. p.196

³⁹² Kant, Ibid. VIII, 26, p.199

de la violence, de l'injustice et du vice, comme de la contingence extérieure, dans les dimensions extrêmes de sa manifestation phénoménale,- jeu dans lequel la totalité morale elle-même, l'indépendance de l'Etat, est exposée à la contingence³⁹³.

Voilà ce qui matérialise sans nul doute qu'au milieu des rapports bilatéraux entre les Etats, ce sont souvent des rapports de stratégies et de dominations qui s'expriment implicitement et dont la lecture demande une initiation à l'écriture hiéroglyphique de la politique^{*394}. Hegel à l'instar de Hobbes soutenait et préférait cette sorte de gouvernement où au moins sévit une paix interne quelle que soit sa forme. Ainsi puisque l'Etat en tant qu'entité parmi d'autres ne saurait se soumettre à une prétendue autorité supra- étatique qui détermine son sort au niveau international, la réalité de la raison à l'échelle mondiale signifie celle des tractations politiciennes, de l'injustice et de la domination. Alors il semble que jamais la réalisation de la raison ne sera effective dans l'histoire mondiale, vu la frustration et le ravalement de certains Etats à l'exécution des tâches telles que l'affirmation de leurs libertés souveraines ainsi que de nouvelles initiatives propices à leur viabilité.

Dans une autre perspective, ce rapport de contingence peut manifestement miner de l'intérieur un Etat. Par exemple avec le régime de Saddam, l'absence de liberté restait dévastatrice étant donné qu'il fut, comme c'est le cas aujourd'hui, de l'opposé d'une raison en devenir à devoir se réaliser pour l'éclosion de la liberté dans la démocratie. La réalisation de la raison signifie que celle-ci a atteint toutes les couches de la réalité sociale et politique, d'où l'effet d'un vrai gage de maturation et d'introduction de la liberté de pensée pour l'affranchissement de l'homme en vrai citoyen. A défaut de ces paramètres, s'impose l'extrême pauvreté de l'homme en outils conceptuels pour l'aspiration à la pensée universelle. Seule la liberté de pensée peut nous détourner de la tyrannie du hasard ainsi que de la contingence. La dictature subie nécessite dans l'absolu une réforme, une révolution pour changer le statu quo. Cette assise de la contingence déterminant la vraie nature des relations internationales, peut se vérifier de nouveau par la menace Nord coréenne qui est un jeu de provocation^{*395}.

³⁹³ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Op.cit. § 340, p.387

³⁹⁴ Si l'on revient sur le cas de l'invasion irakienne, on voit qu'aujourd'hui l'histoire semble donner raison au gouvernement d'avant guerre car, sur son règne nonobstant le régime dictatorial, la stabilité sociale, la tranquillité sonnait dans son intérieur.

³⁹⁵ Dans l'apparence, cet Etat se montre comme dangereux alors qu'au fond il ne l'est pas. C'est effectivement d'un voile d'astuces qu'il s'est paré pour fortifier sa stratégie. Kim Jon Il, ce dictateur avec son régime oppressif, tente de s'opposer aux institutions internationales tout en masquant la réalité intérieure de son pays. Un problème de survie se pose de l'intérieur et les effets de provocation représentent une sorte de chantage pour juguler le problème de survie qui se pose au niveau national. Ainsi par pur intérêt et peur de sa faillite étant donné qu'une probable attaque de la Corée pourrait avoir des répercussions sur la Chine, celle-ci soutient

III-III-3 : Le sens du pathologique : la guerre

Si le devenir historique s'inscrit dans un processus de réalisation de l'esprit, le négatif comme pathologique en tant qu'il mesure l'insuffisance d'un moment de son évolution, crée le dysfonctionnement en favorisant une dialectique de différences actualisant l'émergence du nouveau. La remise en question de l'ordre du réel comme inadéquation au dire conceptuel mesure la grandeur de l'esprit dont le propre est d'épuiser les possibilités du présent. Le renversement des lois d'un système politique, social ou économique comme c'est le cas de l'Irak (même si l'on déplore la méthode), traduit la fermentation de la liberté à partir du conditionnement du négatif qui, dans une certaine mesure, désillusionne la fausse identité, faisant violence à la rationalité du réel. L'esprit du monde, l'esprit conscient de soi, peut bien évidemment agir sur l'esprit du peuple en contournant sa marche et l'oblige décidément à adopter la voie noble de l'universelle raison. Raison d'évoquer en passant que sans la fonction du pathologique, la raison peine à se retrouver dans le monde, car la nature du vrai c'est de se différencier, et toute différenciation inclut en soi l'autre que symbolise le négativement rationnel. Sur ce point l'entreprise hégélienne est une édification notoire, car faisant de la découverte du négatif la première forme vers la conceptualisation du réel ou de l'effectif. La *Préface de la Phénoménologie de l'esprit* est très illustrative dans ces circonstances

« On peut donc bien dire de la vie de Dieu et de la connaissance divine qu'elle est un jeu de l'amour avec lui-même ; cette idée sombre dans l'édification et même dans la fadeur, lorsqu'il y manque le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif »³⁹⁶.

Ce rôle dévolu au négatif dans sa dimension quintessentielle à se tenir lieu de nœud dans la construction précédée par sa déconstruction, traduit le milieu et l'époque chaotique d'Iéna qui voit gouverner les premiers pas du philosophe dans l'ambiance tragique ; celle

ce régime à son tour. On a l'impression d'être dans un cercle vicieux. Par ailleurs, quand récemment la Corée du Nord lance sept missiles atteignant les côtes des Etats-Unis au jour même de sa fête d'indépendance, l'intervention de Bush en réponse à ces provocations, c'était de faire maintenant la promotion du nous dans une résolution cette fois de l'ONU. Pourquoi l'Amérique n'est-elle pas allée à l'assaut contre la Corée ? L'Irak est-il allé jusqu'à ce point avec les Etats-Unis ? Un grand NON serait partagé par le monde entier. Hélas, comme nous l'avions bien décanté, l'intérêt du pétrole était la recette de la guerre et il fallait se précipiter pour ne laisser aucune chance à celui qui fut une menace à leurs yeux. L'on devrait avoir du mal à comprendre l'attitude de ces gendarmes du monde dans leur tergiversation sur le nucléaire iranien ainsi qu'aux têtues provocations Nord-coréennes.

³⁹⁶ GW 9 18, *Phéno*, trad. Lefebvre, p. 38

qui inaugure la fin de l'histoire selon Kojève. Ceci signifie évidemment que le règne de la comédie, de la paix ou de l'immédiat sans opposition est l'état de la conscience heureuse aux antipodes de la vérité divine dont l'accès se fait grâce à la force du tragique. Or, pour Hegel la contradiction est résultante de l'unité qui se réalise, dont la pérennité réside dans l'éclatement de soi, dans la différenciation pour atteindre, au terme de ses oscillations, sa substance en et pour soi, sa liberté authentique. L'histoire présente, puisque le philosophe ne peut sauter par dessus son époque, nous enseigne clairement dans ses leçons bien élaborées que la vie de l'esprit se nourrit de la querelle effervescente, d'oppositions des universaux qui, comme entités différenciées de l'esprit qui est la substance unique, montrent dès lors que l'esprit est loin de la terre promise sans trouble pour son bonheur. L'esprit a manifestement un intérêt bien réel, et ce qui comble son insatiabilité se trouve dans l'opposition, car « il n'y a d'intérêts que là où il y a opposition ». La mort immanente qui gravite tous les échelons de la vie de l'esprit et du réel n'est pas passivité, ni aveu d'impuissance pour l'esprit sinon une force tranquille à l'intérieur du manifesté comme du manifestant. On le dira ailleurs dans l'évolution de notre démarche que la glorification de la guerre par le système ne réduit aucunement la philosophie hégélienne au pantragisme.

L'intégration du phénomène de la guerre doit encore décevoir les sceptiques qui récusent la présence de l'aperception transcendantale, bref la dimension pratique qu'ils jugent absente dans la philosophie hégélienne. Aucune dimension de la vie n'est épargnée par le dire du tout qui est en même temps celui du divers dans l'unité. En réaction contre la générosité utopique kantienne qui enseigne un *Projet de paix perpétuelle*, l'idée hégélienne qui peint adéquatement, aussi cruel que cela puisse paraître, la réalité historique, nous semble plus pertinente quand on voit que le rapport de force garde son inévitable présence entre les Etats. Nous ne pouvons pas rester au quotidien dans la guerre, mais les surprises que nous révèle le cours des choses avec la violation des résolutions sur le plan international, l'attaque injustifiée de certaines puissances contre d'autres semblent plus que jamais corroborer l'idée hégélienne selon laquelle « *L'histoire est faite de l'alternance contingente de paix et de guerre* »³⁹⁷.

On appréhende aussitôt que la guerre est un processus nécessaire qui révèle le calvaire de l'histoire, réveille l'inquiétude et l'agitation des individus à rompre avec « *leur enlèvement fatal dans leurs préoccupations privées* »³⁹⁸ pour goûter la saveur de l'opposition. Comprenons bien, nous autres citoyens des Etats dont chacun est une entité

³⁹⁷ J.- L. Vieillard-Baron, *Hegel penseur du politique*, p. 238

³⁹⁸ Vetö, *Etudes sur l'Idéalisme allemand, chap. VII : Guerre et Connaître chez Hegel*, p. 133

autonome, que paix et guerre, bien et mal, déterminent notre évolution et que dans celle-ci, rien ne garantit dans l'absolu une probable absence de menace de notre souveraineté. Pourquoi chaque Etat reste de plus en plus bien armé malgré l'existence d'instances supranationales comme l'*ONU* ? S'ils s'accordent tous à s'allier à une instance internationale ayant légitimité de trancher sur toute affaire ou conflit, pourquoi, encore les Etats continuent-ils à renforcer leurs armements ? N'est-ce pas pur paradoxe de leur part ?

L'existence de ces instances n'a qu'un rôle symbolique mais rien ne nous garantit de la violation du droit. La guerre est, certes, déplorable, d'autant plus dans ses effets, avec la masse des destructions, de la terreur et de la mort. Mais tant que l'intérêt et l'injustice demeurent, la bienveillance reste l'attitude à adopter. Dans la guerre, l'esprit opère le renouvellement de sa carapace dans le face à face périodique avec le négatif pour s'assurer de sa liberté. Il y a une image frappante, d'ailleurs, chez Derrida, sur ce point. Pour ce dernier, ce face à face ne se produit pas à la manière de la chouette ni de celle de l'aigle, mais dans celle du phénix qui renaît toujours de ses cendres. On ne peut plus belle expression. Mais il n'est pas seulement beauté, car tristesse et amertume accompagnent souvent l'heure du bilan^{*399}. Mêmes les déconstructeurs comme Derrida tendent la main à Hegel qui, summum de l'esprit réconciliant, les accueille gentiment et laisse sa générosité déborder.

L'expérience de la guerre permet aussi au peuple de regagner confiance dans sa santé éthique purifiée et qui se sauve de la putréfaction comme « Le mouvement du vent empêche les lacs de croupir ». La guerre, c'est encore expérience orchestrée par l'Etat^{*400}, la politique dans le but d'un rajeunissement, de la renaissance, de la revitalisation qui confirme d'ailleurs qu'une forme de vie vieillie ne doit aucunement se laisser rajeunir comme le dit la *Philosophie du droit* de Berlin. Dans la guerre, le moment chaotique, présentement, est certes un pitoyable moment d'affliction, de tristesse, de tragique, mais il ne s'éternise pas dans l'instabilité ; cette forme nécessaire/contingente pousse et bientôt disparaît car l'esprit ne peut pas s'installer éternellement dans la contradiction, il aspire à la

³⁹⁹ Cf. Volney dans *Méditations ou ruines sur les anciens empires* ou celui-ci fait le constat des effets dévastateurs de la guerre : « (...) ah ! Malheureux, m'écriai-je saisi de douleur, ces colonnes de feux ! Ces insectes ! Ô génie ! Ce sont les hommes, ce sont les ravages de la guerre !...ils partent des villes et des hameaux, ces torrents de flammes ! Je vois les cavaliers qui les allument, et qui, le sabre à la main, se répandent dans les campagnes ; devant eux fuient des troupes éperdues d'enfants, de femmes, de vieillards », Volney, Op.cit. p.79.

⁴⁰⁰ La guerre « a la signification supérieure que par elle (...) la santé éthique des peuples se conserve dans son indifférence à l'égard de la stabilité des déterminités finies, de même que le mouvement des vents protège les lacs de la pourriture à laquelle ils seraient réduits par un repos durable, comme les peuples par une paix durable ou même éternelle », *PPD*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Op.cit, §324, p. 378

réconciliation contrairement à ce que pense Popper de Hegel. L'optimisme hégélien apparaît sans équivoque ici.

Pour faire une brève conclusion sur l'esprit objectif, on retient que la sphère sociopolitique est d'une exceptionnelle importance malgré les enjeux redoutables et le jeu contradictoire des passions. Cette sphère ne se limite pas uniquement à cet aspect du négatif, voire cruel des rapports de force et d'intérêts, mais elle est aussi celle de la pertinence et de la validité des schèmes et moments logiques surtout à son niveau proprement politique. Selon l'historique qui comprend la genèse de la pensée politique de Hegel, le diagnostic révèle un Hegel qui passe de la sévérité d'attitude face à l'Etat allemand, à un théoricien de cet Etat. La démolition de l'Etat allemand au tournant de la Révolution Française avec notamment l'incursion de l'armée napoléonienne, a aiguisé son questionnement qu'il transcrit dans son célèbre texte intitulé *la Constitution de l'Allemagne* (1798-1802). Le diagnostic sur l'Etat politique de l'Allemagne de l'époque trouve son explication dans ce texte. Fidèle à l'autorité du présent comme il l'a mis en évidence dans la Préface de la *PPD* (le philosophe est fils de son époque), il s'efforce de constater et de noter les leçons qu'offre le spectacle du présent. Toutes ses critiques et ses soucis se tournent, avec ses pairs idéalistes, autour de la possibilité de tenir ou de forger un concept scientifique d'Etat pour les besoins de l'urgence du moment. Et effet, Marcuse est pertinent quand il dit qu'« *En Allemagne toute la philosophie idéaliste revendique pour la théorie ce droit de guider la pratique. La culture idéaliste représente la forme de conscience alors la plus avancée en Europe : l'idée d'un monde imprégné de liberté et de raison ne pouvait trouver meilleur refuge que cette sphère lointaine, et le développement ultérieur de la pensée européenne ne peut se comprendre sans ses origines idéalistes* »⁴⁰¹. Ainsi, l'Etat national d'organisation administrative, juridique et politique s'offre aux yeux des idéalistes comme le modèle efficace et rigoureux à pouvoir transformer la réalité présente. Une transformation qui, plus est, est un moyen de libération et de libéralisation des mœurs et des droits politiques aussi, pour les provinces, à accueillir la modernité apportée par la Révolution. Marx, s'il est avare en éloge, n'a pas manqué de rendre hommage à Hegel d'avoir « *effectivement et rigoureusement présenté une théorie de l'Etat moderne (...) Marx, aussi bien d'ailleurs que Engels, n'a jamais cru que les PPD aient été servilement une apologie de l'Etat royal de Prusse* »⁴⁰². Donc malgré une critique du droit politique hégélien, il maintient sa

⁴⁰¹ Marcuse, *RR*, Op.cit p.146

⁴⁰² Lécivain, Op.cit. p. 16

reconnaissance sur certains points. Hegel malgré les invectives dont il fut victime, des critiques de double hérésie sur sa différenciation de l'Etat et de la Société civile unis dialectiquement, ne fut aucunement un réactionnaire ou, selon l'expression populaire indécente, un dictateur philosophique de l'Etat prussien. L'écrivain soutient fervemment cette position : « *Toute la conception hégélienne de l'Etat, par ses caractères d'objectivité, d'universalité et de rationalité s'inscrit en faux contre cette idéologie nationaliste* »⁴⁰³. Hegel fut témoin attentionné des événements politiques de la dernière phase de la Révolution Française. Il aurait été même en contact avec les révolutionnaires français ainsi que les membres d'associations secrètes⁴⁰⁴.

⁴⁰³ Ibid. p. 17

⁴⁰⁴ L'écrivain, Op.cit. p. 13

**DEUXIEME PARTIE : LES
INSTANCES PROPRES A L'ESPRIT
DANS LE CYCLE ABSOLU**

Cette deuxième partie qui traite de l'esprit absolu désigne l'esprit dans son moment culminant, l'esprit dans son universalité. L'esprit absolu ne désigne pas un monde extérieur loin dans la représentation et étranger à l'existence humaine ; il n'est donc pas dans une transcendance coupée du monde réel. Il a un contenu, une vie, une vérité qui dans l'ordre logique fait qu'il est la base substantielle d'où découle le monde objectif qui, si l'on ose dire, n'est que la réalisation effective de ce qui le présuppose et le détermine à la base.

On pourrait effectivement nous reprocher le manque de respect à un ordre chronologique auquel ce travail devrait obéir. Mais, l'auto-influence de ces deux grandes instances de l'esprit-son moment objectif et son moment absolu- dans leur simultanéité nous a permis d'être indifférent à l'ordre chronologique qui voudrait faire l'antériorité de l'analyse de l'esprit absolu qui est la substance à partir de laquelle se tire le sens du cycle objectif.

Cependant, puisqu'il s'agit ici de l'esprit absolu, quels sont ses moments, son contenu, ainsi que son articulation ?

L'art, la religion et la philosophie sont la configuration syllogistique de l'esprit absolu. Dans chacun de ces trois moments, il est question d'un degré spécifique de développement de l'esprit dans sa bonne infinité car, c'est ici que l'homme atteint la vraie réalisation de soi. En effet, l'esprit fini rentre dans cette phase-selon ses différentes structures- dans l'esprit infini conscient de soi. Il serait utile de préciser que l'« absolu » qui le différencie de l'« objectif » signifie l'illimité en tant qu'il est processus et non pas statique ou substance immobile telle qu'elle se donne dans le spinozisme. L'Absolu ou l'Idée au sens hégélien, n'est pas le *Deus sive natura* du spinozisme ; il n'est pas non plus assimilable au Dieu de Newton et de Fontenelle*⁴⁰⁵. L'Absolu en termes hégéliens est le concept. Or, le propre de celui-ci est d'être une « visée » autant qu'un accomplissement dans la médiation de soi. Toutefois, puisque la sphère objective est celle de la finitude et que le propre de l'esprit est de déborder jusqu'à atteindre sa demeure, le monde infini reste le seul à pouvoir l'accueillir afin qu'il atteigne sa liberté en et pour soi ; sa conscience de soi absolue. C'est pourquoi, l'esprit absolu a aussi une histoire qui « *n'est que le processus par lequel l'Esprit parvient à son Soi, à son Concept* »⁴⁰⁶. Pour saisir l'historicité et le contenu de l'esprit absolu dans sa trajectoire, nous allons examiner ses grands moments –art, religion

⁴⁰⁵ Pour ces deux derniers, « l'harmonie des sphères est mécanique, sans âme, étrangère à la vie inquiète du concept divin » *RH*, p. 11

⁴⁰⁶ G.W.F. Hegel, *RH*, Ibid. p. 94

et philosophie- et leur articulation comme formes hiérarchiques de détermination du *Geist* hégélien. Qu'en est-il de ses instances de l'esprit dans son moment synchronique ?

Chapitre IV : L'art dans le régime hégélien

* *

*

IV-I : L'esthétique et son histoire

Du latin *ars*, *artis* (manière de disposer, de combiner habilement), au-delà de l'étymologie, l'art est conçu aujourd'hui comme étant l'ensemble des œuvres créées par un être conscient et ayant pour finalité le beau. Quant à l'esthétique ; *aïstheticos* (perception intellectualisée qui est ici notre préoccupation), elle est une science ou réflexion sur le beau. Mais à quelle beauté a-t-on affaire dans le système hégélien: celle des objets empiriques perceptibles ou sonores ?

L'Art ou plus précisément l'Esthétique est un recueil de notes manuscrites de Hegel ainsi que de ses étudiants, destinées à son enseignement et publiées à titre posthumes. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel parle de la religion de l'art (*KunstReligion*) insérée dans la partie Religion. Dans l'*Encyclopédie* (1817), il reprend la même expression de religion de l'art comme ce fut le cas dans la *Phénoménologie* de 1807. C'est seulement dans l'édition de (1827 et 1830) de l'*Encyclopédie* qu'il fait, à titre indicatif, mention de l'art avec cette fois-ci un développement un peu plus ample des paragraphes que ceux de la premières éditions. Il faut aussi souligner que la religion de l'art dans la première édition se tourne autour de neuf §, tandis que ceux de 1827 et 1830 sont au nombre de huit § avec notamment un *Zusatz* (ajout) au § 562 et une longue note à la fin du § 563 sur le rapport entre Religion et Etat. D'ailleurs, les *Cours sur l'Esthétique* de Hegel (de l'éditeur Hotho) et traduits par Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck en trois volumes, nous serviront d'appui pour mieux comprendre la base, en l'occurrence les textes de la main de l'auteur qui assurent de la précision conceptuelle et qui seuls, à notre avis, peuvent faire autorité dans ce présent travail.

On aura alors la tâche précise de comprendre l'audience de l'art dans le système hégélien: d'abord essayer de saisir la création artistique et l'artiste qui la fait émerger ; ensuite, après cet éclairage, nous allons statuer sur l'œuvre d'art proprement dite, du beau ainsi, que du jugement esthétique qui a une grande signification dans l'art. Aussi, puisque Hegel ne procède pas à une esthétique au sens où il donnerait des canons à la création d'œuvres artistiques comme c'est le cas dans l'époque contemporaine, il va de soi qu'on clarifie la dimension spéculative qui est une autre façon plus ou moins séduisante de concevoir l'art. Enfin, l'interrogation portera en dernière ligne sur l'historicité de l'art et son dépassement à l'intérieur de la sphère de l'esprit absolu. Ce faisant, il incombe de dégager la portée de l'idéal après avoir pensé concrètement l'art dans sa dimension effective. Ainsi nous nous engageons à aller de l'historique à la visée conceptuelle de l'art dans son essence.

IV-I-1 : Création artistique

Aussi profondément et aussi radicalement que l'homme se spécifie par l'acte de penser, il se présente aussi comme le seul animal capable de créer des outils ou des réalités qui s'ajoutent ou même se substituent à ceux que lui ont donné la nature. L'acte de créer (la création) ou l'acte de faire advenir ce qui n'était pas, c'est-à-dire de faire passer du non être à l'être, est une détermination ontologique spécifique de l'homme. L'on pourrait avancer que ce par quoi l'homme s'apparente le plus à Dieu, c'est sa capacité de créer. Platon ne nous satisfait plus dans cette perspective, lui qui réduit l'art à une simple imitation de la réalité*⁴⁰⁷. La modernité se veut créatrice et non pas imitatrice, et le sujet au lieu de se contenter naïvement d'une simple imitation du déjà là, s'extériorise, s'objective dans les œuvres d'art en y déposant sa marque indélébile. L'œuvre d'art apparaît alors comme une intériorité manifestée à l'extérieur. L'art constitue donc un moment, une médiation indispensable pour permettre à l'esprit de se reconnaître comme tel. Toute œuvre d'art interrogée répond : « ma vocation est de révéler la nature de l'esprit » dans une représentation incarnée. Hegel dirait à ce propos qu'une œuvre d'art peut bien se contenter de n'être qu'une imitation ; mais ce n'est pas en cela que constitue sa tâche, sa mission. Quelle est la vraie mission de l'art si ce n'est pas la simple imitation ? Comme on vient de l'évoquer furtivement, l'art a pour mission authentique de rendre visible, de révéler le caché, de nous éveiller à ce qui, autour de nous, n'attire pas notre attention. Or, puisque imiter c'est refaire en s'inspirant d'un archétype, le vrai art s'éloigne de cette façon, et confirme son autonomie dans ses propres œuvres émergeant de l'esprit humain. C'est pourquoi l'on aura raison sans doute de convenir avec Malraux pour qui notre art est la création d'un monde étranger au monde réel ; il n'en n'est pas l'expression. Et Paul Klee prend la relève en disant que « *L'art ne produit pas le visible, il rend visible* ». L'artiste ne se ridiculise pas dans l'imitation muette de la réalité mais transforme celle-ci par l'affirmation de son esprit. A cet effet on pense à la dextérité de Zeuxis*⁴⁰⁸ qui peignait des raisins qui avaient une apparence naturelle que les pigeons mêmes s'y trompaient et

⁴⁰⁷ Dans *Hippias majeure* 287^e, Platon affirme qu' « On doit considérer, non les objets particuliers, qualifiés de beaux, mais le Beau » dont l'artiste doit se rapprocher. Ce qui explique d'ailleurs le thème de la mimésis. C'est ce que thématisent les textes de *Hippias Majeur* et du *Phèdre* qui exigent le passage de la beauté des corps à celle des âmes pour arriver à la Beauté en soi. Ainsi, cela engage la question « qu'est-ce que » qui s'éprouve dans « qu'est-ce qui est »

⁴⁰⁸ « L'anecdote se trouve chez Pline, *Hist. Nat.*, XXXV, 36 », cité dans *l'Esthétique I*, note 3, p. 61

venaient les picorer*⁴⁰⁹. Cette épiphanie de l'esprit dont l'art se donne la mission est nettement corroborée par Nietzsche qui ressent l'art comme une affirmation et un stimulant de la vie. Ainsi dans *La Volonté de Puissance*, lorsqu'il soutient que l'art est par essence affirmation, bénédiction et divinisation de l'existence, Nietzsche n'a fait que reprendre dans une autre formulation l'idée hégélienne. Nietzsche de renchérir que ces états ne sont possibles que par l'intermédiaire de l'état d'ivresse comme il le note par ailleurs dans *Naissance de la tragédie*. Selon Nietzsche, l'esprit Apollonien créateur d'images, de beauté et d'harmonie est celui d'un homme en proie à la décadence et qui par la conscience (raison) a besoin de s'étourdir pour oublier le fond tragique de son existence. Cet état n'est possible que par l'état dionysiaque qui est une sorte d'ivresse où l'homme brise et dépasse les limites de son existence. Débordante de puissance, l'ivresse qu'il rencontre et à laquelle il donne sa propre forme, est l'instinct de l'artiste qui se l'assimile pour couvrir l'œuvre qu'il a en gestation. Sous le charme de l'ivresse, dit Nietzsche, non seulement le lien se renoue d'homme à homme, mais aussi la nature célèbre sa recreation avec l'homme.

Ce qui attire le plus notre attention dans cette considération nietzschéenne, c'est que partout l'art consacre le triomphe de l'esprit qui se targue de sa puissance à s'affirmer. Ensuite l'état dans lequel Nietzsche situe l'artiste nous fait penser au mode de déploiement de l'œuvre d'art. On constate que l'art dans son émergence ignore toute règle, autrement, on a l'impression que ce qui oriente l'artiste c'est une sorte de tropisme assimilable à une « production instinctive ». C'est ce que Hegel nommait avant lui l'effet du talent et du génie. La spécificité de l'activité artistique se réduit chez Hegel à sa forte teneur en spiritualité, c'est-à-dire aux « tréfonds du cœur humain (*Gemüt*) et de l'esprit »⁴¹⁰. La création artistique exige donc un laisser libre cours à sa particularité donnée pour celui qui a du talent et un certain génie. Ces derniers connotent un état sans conscience mais créatif ; autrement un état d'inspiration. On pourrait le nommer comme une présence d'un agir indéterminé dans l'être inspiré qui est l'artiste. Toutefois Hegel fut au-delà de Nietzsche en soulignant que même si le talent et le génie de l'artiste comportent un moment naturel, ce dernier n'en demande pas moins essentiellement à être formé et éduqué par la pensée. D'où se pose la nécessité d'un savoir faire et d'une réflexion. Le don naturel ou l'instinct naturel ne s'apprend ni ne relève d'aucune règle déterminée ; il vient se combiner à la partie spirituelle consciente qui est nécessaire à l'artiste.

⁴⁰⁹ Ceci dit Hegel, c'est une peinture du triomphe de l'art et en même temps celui du « principe d'imitation de la nature », *Esthétique I*, trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, p. 61

⁴¹⁰ *Esthétique I*, trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck pp. 40-41

IV-I-2 : L'art et l'artiste : le statut de la subjectivité

Dans la considération artistique, ce qui pose problème reste l'authenticité du créateur. Est-ce qu'il est en mesure de dévoiler clairement sa subjectivité au point que l'interprétation de l'œuvre puisse être une voie d'accès à l'intimité de cet auteur ? De Platon à Hegel nous ne pouvons nous réjouir d'un accès parfait, d'une connaissance sans équivoque de leur œuvre. La raison est qu'ils (les auteurs ou artistes) avancent masqués et nous mettent souvent en garde contre toute prétention de les connaître. C'est le cas de Platon qui dans la *Lettre VII* met en garde contre toute prétention de restituer la nudité expressive de sa philosophie. Lisons l'avertissement : « *En tout cas voici ce que je puisse affirmer concernant tous ceux qui ont écrit ou écriront et se prétendent compétents sur ce qui fait l'objet de mes préoccupations, pour en avoir été instruits par moi ou par d'autres, ou pour l'avoir personnellement découvert : il est impossible, à mon avis, qu'ils aient compris quoique ce soit en la matière* ». Hegel de son côté adopte en héritage la même attitude. Et cette phrase telle que la tradition nous la rapporte nous dit : « *Un seul homme, aurait-il dit, m'a compris. Et encore...-puis il se serait tourné vers le mur pour expirer...même lui ne m'a jamais vraiment compris.* »⁴¹¹. Donc s'il en est ainsi, c'est parce que l'artiste, loin d'être prisonnier de son environnement, dispose d'une certaine latitude dans son rapport à son environnement, laquelle lui permettra d'échapper à la transparence totale. L'image que l'artiste nous donne à voir est toujours fonction de son point de vue, c'est-à-dire de la perspective à laquelle il se place pour appréhender celle-ci, et il peut toujours avancer masqué. Et nous, contemplant et déchiffrant l'œuvre finie, nous ne pouvons connaître de la subjectivité d'un individu que ce qu'il nous en laisse connaître à travers les signes qu'il nous en donne. L'œuvre a donc son parler, un langage qu'il convient de déchiffrer. En effet, qui parle de langage fait forcément allusion au rapport entre signifiant et signifié. Le signifiant renvoie ici à l'œuvre tandis que le signifié est la personnalité de l'artiste que l'œuvre est censée signifier. Mais toujours est-il que ce rapport n'est jamais transparent. Selon Saussure, il y a toujours entre le signifiant et le signifié un hiatus, une distance. Sous cet angle, il convient donc de retenir que la volonté de sincérité reste mitigée, car on peut attendre d'une œuvre d'art qu'elle nous renseigne de façon absolue et parfaite

⁴¹¹ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean -Pierre Lefebvre, Aubier, 1991, p. 11

sur la vie intérieure du créateur. La conclusion s'impose : l'art ne se donne à nous que sous différentes perspectives.

L'habileté créatrice jointe à la finesse du choix et de son aptitude*⁴¹² montre la démarche transfiguratrice de la figuration. La force esthétique transgresse et transfigure de manière suggestive le simple donné. Et ce grâce à l'expression de la subjectivité du créateur c'est-à-dire de son génie, de son talent ou de son histoire personnelle. Il est sûr que l'environnement naturel lui fournit le support et les moyens de sa création, mais il y a des choses qui échappent à l'emprise du commun des mortels, et qu'il serait peut-être (car il n'est pas toujours que conscience dans ce qu'il fait) le seul à pouvoir élucider en toute clarté. Mais retenons que le créateur le plus original, le plus imaginatif, le plus « libre » dans sa décision de créer est toujours dans une mesure relative et variable plus ou moins dépendant de son environnement. Mais la subjectivité se réduit-elle seulement à l'être de l'artiste dans sa constitution interne ?

Il est vrai que l'Idée prenant la forme du sensible est le moment où la reconduction de l'être-là sensible trouve dans son effectuation un sujet par l'intermédiaire duquel se voit son émergence. L'œuvre est en effet quelque chose fait par l'artiste comme médiateur de sa venue au jour. En revanche si ce dernier possède une existence *sine qua non* dans son élaboration, il n'actualise ou ne met en forme que ce que l'Idée a élaboré. Expression d'ailleurs très curieuse, mais on veut signifier par là que l'Idée est agissante et qu'elle est la vraie subjectivité qui se donne en spectacle nonobstant le matériau divers rentrant dans son actualisation. Autrement dit, l'artiste n'incarne pas la subjectivité qui est le statut et rôle de l'esprit absolu qui s'extériorise dans l'être là sensible en vue de se donner une forme ou figuration adéquate à son concept. On pourrait dire ici que l'esprit se voile dans le sujet singulier qui lui-même opère cette mise en scène du dévoilement dans la figuration. D'où en tant que représentant de la force créatrice de l'esprit absolu, l'artiste se comporte « ironiquement »*⁴¹³ par rapport à l'œuvre comme son créateur. En réalité on se permettrait de dire alors que le génie de l'artiste est effet de l'esprit qu'il valorise. On note effectivement une différence d'appréciation avec Kant qui conçoit l'art comme simple fabrication humaine.

En revanche dans le régime hégélien, l'art ne peut retrouver sa dignité spirituelle autant que la fabrication humaine ne laisse aucune trace dans l'œuvre. C'est donc l'esprit qui est producteur de l'art du beau puisque la beauté artistique « naît et renaît de l'esprit ».

⁴¹² Cf. Hegel *Enc. III*, § sur l'art

⁴¹³ Ici, on s'appuie sur § 560 de l'*Encyclopédie III*, éd. 1827/1830

L'artiste est donc le sujet apparent de l'œuvre d'art tandis que l'Esprit absolu est le sujet réel, agissant et prenant conscience de lui-même à travers ses formes sensibles. En guise d'exemple, le fait que les artistes grecs aient créé leurs propres dieux signifie absolument que l'esprit absolu leur imposait de lui donner la forme qui lui convenait dans l'esprit grec d'autant plus que l'esprit obéit à une stratification graduelle dans son histoire. Donc l'œuvre d'art doit être dépouillée et affranchie de toute particularité relevant de la contingence. Dans son activité comme chargé d'affaire de l'esprit, l'artiste est poussé par un tropisme comme une force étrangère qui le secoue en tant qu' « un pathos sans liberté ».

Le vocable subjectif a aussi une autre connotation et désigne les arts où l'intériorité libre conquiert sa place et l'inscrit dans la réalité sensible où il s'incarne moyennant les artistes qui l'élaborent comme supports de l'esprit absolu. S'il n'y a pas d'œuvre d'art sans artiste, il faut reconnaître que l'artiste participe de l'esprit qu'il exprime dans l'œuvre. Mais il y a aussi des arts objectifs et des arts subjectifs. C'est la peinture, la musique et la poésie qui se distinguent des arts objectifs comme l'architecture ou la sculpture où l'esprit émerge progressivement de la masse matérielle. Le subjectif dans sa plus haute dignité est assimilé à l'Esprit, « Car la beauté artistique est la beauté née et renaissant toujours à partir de l'Esprit, et dans la mesure même où l'esprit et ses productions sont supérieures à la nature et à ses manifestations, le beau artistique est lui aussi supérieur à la beauté de la nature. »⁴¹⁴

IV-I-3 : Le beau dans l'art

L'œuvre d'art, comme objet spiritualisé par l'artiste dans une combinaison intime entre le matériau sensible et l'intelligence agent du sujet, est soumise à la contemplation esthétique ou au jugement de goût. Une fois étalée devant le public, la question de savoir s'il s'agit d'une imitation ou d'une production humaine, n'est plus à l'ordre du jour. Nous constatons, nous sommes mobilisés par notre sensibilité*,⁴¹⁵ en contact avec l'œuvre finie en vue de satisfaire notre curiosité. Déterminer le beau, de manière générale, revient à savoir si notre sensibilité est affectée, si nous sentons une certaine satisfaction intérieure. C'est seulement ainsi que nous arrivons en déduire de façon immédiate que l'œuvre est belle. Alors le beau est-il imitation ou production de l'activité humaine ?

⁴¹⁴ Hegel, *Cours d'Esthétique I*, trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, Introduction, p. 6

⁴¹⁵ Hegel dit que la sensibilité c'est l'Idée spiritualisée

Platon*⁴¹⁶ opte pour l'imitation à la place de la production humaine. Chez Platon pour qui la philosophie est inséparable de son projet de recherche perpétuelle de la vérité, le beau occupe une place charnière. En effet, il postule l'idée d'un Beau en soi dans laquelle toute beauté particulière participe. Car, l'exigence d'objectivité chez lui, conduit à retirer aux choses sensibles, toujours évanescences et changeantes, la plénitude de l'être. Et pour atteindre à cette beauté intelligible, l'âme doit s'abstraire du sensible, de l'évanescence, monde de la corruption vers l'intelligible. Et concernant le Beau tel qu'il le conçoit en soi, il faut d'abord contempler tous les beaux corps, ensuite toutes les belles âmes pour enfin accéder aux belles Idées que constitue le monde suprasensible, celui des Essences ou Belles formes en soi. Ainsi le jugement esthétique, chez lui, se réfère à une norme qui transcende toute création.

Si le jugement de beau diffère de celui du goût, on est à la vassalité de Kant sur ce point, car à chacun son goût mais, aussi, le beau obéit à une norme universelle. Comment mieux comprendre cela ? Dans la *Critique de la Faculté de Juger**⁴¹⁷, Kant répond à cette question en opérant une distinction de l'agréable et du beau. Chez Kant, le beau n'est pas l'agréable, et pour saisir celui-là, essayons d'abord de comprendre préalablement celui-ci.

Kant, s'il n'a pas élaboré une théorie de l'art, a quand même donné des canons pour la faisabilité d'un jugement esthétique. La *Critique de la Faculté de Juger* prend en charge ce programme et met au fondement de tout jugement esthétique, des principes a priori. En effet, chez Kant, il y a deux facultés de juger : le jugement déterminant*⁴¹⁸ et le jugement réfléchissant dont « la finalité doit être considérée comme inintentionnelle, et elle peut donc convenir à la nature seulement »⁴¹⁹. Si le premier relève du pouvoir de l'entendement par son schématisme, le second est plus technique et a ses lois propres a priori. Celui-ci a une finalité et, selon son auteur, ne se fonde sur aucun concept qui déterminerait la finalité esthétique. La faculté de juger le calque sur le subjectivisme en relation avec le sentiment de plaisir ou de déplaisir qui accompagne l'objet esthétique. Mais ce sentiment de plaisir ou de déplaisir, forme de représentation objective (finalité), est différent, nous dit Kant, de la représentation d'objet empirique. Dit autrement, le jugement réfléchissant permet le passage des objets empiriques aux concepts grâce au principe a priori. Ainsi, nous sommes tenus de voir chez Kant, non une théorie de l'art, mais ce qu'est le pouvoir de jugement

⁴¹⁶ Cf. *Hippias Majeur*

⁴¹⁷ Kant, *Critique de la Faculté de Juger*, Gallimard, 1985

⁴¹⁸ Qui, selon Kant, est « au fondement de toutes les œuvres de l'art humain », *CFJ, Première Introduction, XII*, p.911

⁴¹⁹ Kant, *Ibid.* p.911

apprécatif du beau. Dans l'Introduction à la *CFJ*, Kant donne l'impératif de ce pouvoir en ces termes : « il faudra considérer l'appréciation de la beauté artistique comme simple conséquence venant de ces mêmes principes qui sont au fondement du jugement sur la beauté naturelle »⁴²⁰.

Dans l'agréable, le jugement est libre de toutes déterminations. Chacun appelle agréable ce qui lui plait, lui procure du plaisir. Ce qui veut dire que l'agréable vise un intérêt individuel dont la satisfaction se comprend à l'aune d'un jugement subjectif. Dès lors, le plaisir dépend de l'état de chaque individu et ne demande pas un jugement qui sera universalisable. C'est pourquoi, dit Kant, à l'affirmation « *Le vin des Canaries est agréable* »*⁴²¹, un tel jugement est erroné car, dire qu'un objet est agréable est l'apanage d'une universalisation prétendant viser l'unanimité, l'accord de toutes les consciences. Et puisque l'agréable est un plaisir individuel, à l'énoncé « l'objet est agréable », l'on doit substituer « cela est agréable pour moi »⁴²². Sous ce rapport tout ce qui plaît aux sens et dans la sensation, a trait à l'agréable. Il en résulte ainsi que le jugement lorsqu'il s'agit de l'agréable varie en fonction des individus qui chacun, selon son état, peut dire dans sa propre perspective, ce qu'il en est de l'objet. De surcroît, de l'affirmation cela m'est agréable, il s'ensuit le principe « A chacun son goût »*⁴²³. Ainsi les goûts ne se discutent guère et chacun éprouve ce qu'il sent par rapport à l'objet. D'où ce qui est agréable, c'est le sentiment particulier de chaque individu selon la sensation qui lui donne l'objet selon le mode de l'affect. Cependant, le principe « à chacun son goût » peut-il s'étendre au jugement esthétique, c'est-à-dire au Beau ?

Selon Kant, ici la faculté de juger ou de représentation du Beau, doit prétendre à l'universalité. C'est ainsi que Kant appelle Beau « *ce qui est représenté sans concept comme l'objet d'une satisfaction universelle* »⁴²⁴. L'analytique du Beau repose sur ce principe. Mais, voyons ce que recouvre cette expression qui détermine a priori le jugement esthétique. En effet, l'affirmation « cela est beau » exclut un prétendu intérêt matériel de la part de l'individu qui émet le jugement. D'où le beau est considération gratuite, purement désintéressée. Ce qui est beau doit l'être pour tout le monde, c'est-à-dire doit être universalisable. Cette universalité, en effet, découle du fait qu'en chacun de nous existe ou fonctionne une faculté qui nous permet d'appréhender le beau et de faire partager le

⁴²⁰ *CFJ*, Op.cit. p.911

⁴²¹ *CFJ*, I. *Analytique du beau*, § 7, p.968

⁴²² Kant, *CFJ*, I, *Analytique du beau*, §7, p.968

⁴²³ Ibid. §7, p.969

⁴²⁴ Ibid. § 6, I, *Analytique du beau*, p. 967

sentiment qu'il nous inspire. Par conséquent, cette universalité est ici synonyme d'intersubjectivité ou pour reprendre une terminologie propre à Kant, celui de communicabilité. Les individus ont a priori une prédisposition à s'accorder unanimement sur tout objet esthétique. Affaire très curieuse, d'ailleurs ! Mais poursuivons avec Kant. Contrairement donc au jugement de l'agréable, le jugement esthétique est désintéressé. C'est dire qu'il n'y a aucun intérêt particulier qui guide un tel jugement si ce n'est le beau lui-même. Cette attitude peut être mise en écho avec la théorie parnassienne de « l'art pour l'art » dont Théophile Gautier est le chef de file. Cette conception estime que l'art ne doit être guidé par aucun autre souci si ce n'est le beau en lui-même. Mais quel sens a la satisfaction du jugement esthétique ? Il faut noter que chez Kant, il y a satisfaction et sensation*⁴²⁵ est différente de celle qu'on a du beau et qui est pur désintéressement. Ainsi le jugement de goût, loin d'être un jugement de connaissance qui exige la conformité du jugement avec l'objet, n'est pas logique, mais esthétique*⁴²⁶. Dans ce cas, le goût lié à l'agréable, même s'il reste esthétique, disparaît dans le jugement esthétique réfléchissant. Par ailleurs, puisque le jugement esthétique ne pose pas des canons, des normes d'appréciation pour qualifier un objet de beau, il s'ensuit qu'aux yeux du philosophe de Königsberg que chacun y est prédisposé a priori. Si le jugement de goût prétend à l'individualité du jugement, le jugement esthétique est au-delà, et vise l'universalité du jugement sans concept défini *a priori*.

Mais chez Hegel, il en va autrement. C'est parce qu'il existe un contenu spécifique qui prend figure artistique, que l'on a le droit de parler de beau : ce contenu c'est l'Idée dans la figure artistique spiritualisée. Toutefois, ce contenu n'est pas l'apanage de l'artiste créateur, ni non plus celui du simple spectateur l'examinant, mais celui de l'Absolu, du divin ou de l'infini qui se médiatise- contrairement à la vision platonicienne qu'on vient de voir- par l'objet fini spiritualisé, c'est-à-dire travaillé par son esprit. L'artiste, médiateur de l'œuvre spiritualisée, n'est pas seulement conscient dans les circonstances d'émergence de sa production, mais habité par un « pathos ». L'art s'inscrit donc dans la production, laquelle production est une épiphanie du divin dans le spectacle. En effet, chez Hegel

⁴²⁵ *Au §8 Kant précise que « il faut bien se convaincre que, par un jugement de goût (concernant le beau), on attribue à chacun la satisfaction procurée par un objet, sans toutefois se fonder sur un concept (car alors ce serait le bien) ; et que cette prétention à la validité universelle appartient si essentiellement à un jugement par lequel nous affirmons que quelque chose est beau que, si l'on n'y pensait pas cette universalité, il ne viendrait à l'idée de personne d'utiliser cette expression, mais qu'au lieu de cela, on mettrait au compte de l'agréable tout ce qui plaît sans concept », *CFJ*, I. Op.cit. *Analytique du beau*, pp.970-971

⁴²⁶ Kant de rajouter que le premier est un goût des sens tandis que le second est un goût de la réflexion, Ibid. p. 971

« L'art provient de l'esprit absolu, plus précisément de l'esprit du beau et de l'idée du beau, et son but propre est “ La présentation sensible de l'absolu lui-même ” (...) L'art est le mouvement par lequel l'Idée du beau se donne corps, se rend sensible en une œuvre singulière qui est sa manifestation »⁴²⁷.

Le beau ne peut se réduire à une jouissance égoïste, car ce qui émerge dans le phénomène sensible c'est le divin qui cherche à se représenter lui-même. C'est pourquoi « Pour comprendre le beau, il n'est, en fait, pas suffisant de dépasser les critères de la finalité extérieure, mais il faut aussi dépasser cette notion de finalité subjective dans laquelle Kant l'avait ancrée et s'élever au concept de vitalité, et à sa distinction d'avec les autres niveaux de vie naturelle »⁴²⁸.

N'en déplaise aux historiens de l'art ou aux idoles de l'abstraction empirique, mais c'est une visée noble et conceptuelle qui est ici à l'ordre du jour. Le concept qui se réalise par le biais de l'Idée dans la figuration. Le beau peut être saisi si l'adéquation du spirituel et du sensible est effective, à savoir s'il donne à voir la manifestation de l'Idée dans la figure. Ainsi on note donc que

« Le beau est l'idée en tant qu'unité immédiate du concept et de sa réalité, mais il l'est dans la mesure où cette unité de l'idée existe immédiatement dans un paraître* sensible et réel. »⁴²⁹

L'Idée se donne forme dans une figure définie et travaillée par un certain génie de l'artiste. L'inflation des figures artistiques, en tant qu'œuvres de la raison humaine, traduit l'expression sensible de l'Idée, sa puissance à se spécifier de la nature. Celle-ci n'est que le règne de la monotonie, de la reproduction du même comme figure limite, tandis que l'esprit innove et crée sans cesse des marques dépositaires de l'empreinte spirituelle. Et Valerio Verra, allant dans ce sens, renforce cette idée en ces termes : « Pour Hegel le beau naturel à proprement parler n'a jamais existé, car on ne peut parler de beauté que lorsqu'on a la subjectivité spirituelle à laquelle la nature ne peut jamais arriver toute seule même au niveau le plus élevé de la vitalité. Pour Hegel, Kant lui-même a reconnu que seule notre

⁴²⁷ *L'Esthétique de Hegel* par Jean Louis Vieillard-Baron et Véronique Fabbri, Première Partie : partie V : *La vie infinie de l'art*, par Philippe Soual, p. 108

⁴²⁸ *L'Esthétique de Hegel* par Jean Louis Vieillard-Baron et Véronique Fabbri, Première Partie, Chapitre II : L'art et la vie dans l'esthétique hégélienne, par Valerio Verra, p.37

⁴²⁹ *Esthétique I*, trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, p. 158.* En note 1 à la page 153, Das Scheinen : infinitif substantivé de scheinen, paraître et luire.

*âme, dans sa conscience d'appartenir à un monde spirituel, se sent supérieure à la nature »*⁴³⁰.

Ainsi, le beau, pour le différencier de l'art qui est l'activité consistant à donner à la matérialité empirique une forme spiritualisée, c'est l'idée devenue spirituelle-empirique par la combinaison d'un artiste. Dit autrement, le beau, c'est ce dont l'image renvoie ou fait penser à sa vérité ontologique : l'idéal dont l'objet combiné de matérialité et de spiritualité donne l'éclat. Ainsi les objets artistiques se spécifient dans leur splendeur que parce que l'on y voit, en les contemplant, une présence immanente et sensible de l'esprit. Le beau devient ainsi, contrairement au psychologisme kantien, un témoignage libre et parce qu'il sacre l'universalité de l'esprit dans ses propres créations.

⁴³⁰ *L'Esthétique de Hegel* par Jean Louis Vieillard-Baron et Véronique Fabbri, Op.cit. pp. 39-40

IV-II : Finitude et infinitude dans l'art

IV-II-1 : L'art et la nature : expérience esthétique

Dans l'*Esthétique*, Hegel énonce en ces termes que l'art aurait donc « pour vocation d'émouvoir la sensibilité (*Empfindung*) »⁴³¹. Il faut préciser et délimiter le domaine de l'esthétique en le définissant comme la réflexion sur le beau ainsi que sa finalité, sur sa nature, etc. Somme toute des difficultés s'imposent à nous étant donné que nous catégorisons l'esthétique dans une seule finalité qu'est le beau. Du coup l'art de l'artisan ou du technicien peut bien être beau mais sa finalité est utilitaire. Que l'on assume bien que l'esthétique, c'est la réflexion sur l'expérience esthétique. Mais qu'est-ce que l'expérience esthétique selon ses différentes modalités : entre l'art et la nature, entre l'art et la culture et dans quelle mesure pourrait-on parler de subjectivité ?

Dans l'*Encyclopédie Universalis*, Daniel Charles procède à une définition bivalente de la notion d'expérience esthétique. Il précise que « *De nos jours, le sens « subjectiviste » qu'a légué le XIXe siècle paraît avoir prévalu, sans qu'il faille pour autant privilégier le point de vue du spectateur : nous trouvons normal, par exemple, qu'un compositeur nous parle de lui-même dans sa musique ; nous écartons ainsi le sens « objectiviste » en honneur au XVIIIe siècle, lequel stipulait que les affects étaient pourvus d'assez de réalité pour être « imités », sans que le musicien qui les dépeignait engageât trop son « moi » dans cette affaire.* »⁴³². Deux idées attirent notre attention. La première a trait à l'artiste et la manière dont il investit sa sensibilité, sa subjectivité dans sa création. La deuxième dénote la contemplation esthétique par un sujet auquel l'œuvre inspire un sentiment de beauté. L'art a donc une double exigence : celle de la création et celle de la contemplation ou réception.

Hegel situe l'art dans le registre de la *poesis* (une production imaginaire) plutôt que dans celle de la *mimesis* qui ne se contente que d'une simple imitation de la nature. Désacralisant l'acte de créer, l'homme peut enfin en faire le sien comme occasion d'exprimer sa capacité imaginaire qui transgresse le réel grâce à la force de son esprit. L'artiste peut bien emprunter à la nature quelques matériaux qui ne sont que des supports

⁴³¹ *Esthétique I*, trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, Op.cit. p. 47

⁴³² *Encyclopédie Universalis*, Corpus 8, D : L'expérience esthétique, p. 733

pour donner forme à l'esprit qui, à vrai dire, s'objective dans ladite forme. On serait satisfait dès lors de l'idée selon laquelle « *L'œuvre d'art est création, œuvre de l'esprit, et non production de la nature, esprit qui en et par elle s'exprime, s'apparaît comme belle forme et se pense* »⁴³³. Il n'est plus question de s'attarder sur la question de savoir si l'art se contente de copier la nature. La réponse est claire, l'homme a récupéré la fonction de création longtemps sacralisée et réservée au domaine de Dieu comme l'a voulu une longue tradition théologique.

Platon concevait l'acte de créer comme la mise en œuvre ou une manifestation de la part de divin en l'homme. Chez Platon, l'art peut se prévaloir une certaine parenté avec la philosophie dans la mesure où sa mission consiste à opérer la dialectique qui élève l'âme de la beauté du corps à la contemplation du Beau en soi qui relève du monde intelligible des Idées pures, Essences ou Formes. Pour Platon, l'art participe d'une certaine recherche de la vérité. Dès lors, il est mouvement vers l'être, une sorte de tentative de dévoilement de l'être. Mais comme nous l'avons souligné plus haut, l'art en reste à la fonction subalterne, celle de la vraisemblance. Le mérite de Platon c'est d'avoir décelé cette part de divin dans l'artiste qui fait que celui-ci mérite tous les honneurs de la cité avant qu'il ne soit chassé de celle-ci*⁴³⁴. Cette vérité est certes reconduite par Hegel qui voit dans l'œuvre une manifestation sensible de l'esprit, spiritualisation de la forme artistique. Mais Platon ne s'est pas limité à cette idée. Pour ce dernier, la vocation artistique ne saurait être une expression fidèle de l'essence des choses, mais l'imitation de celles-ci. Il le ramène donc à la vraisemblance et en déduit que les poètes devaient être bannis de la cité. Aristote ne serait pas très éloigné de Platon sur ce point dans son idée d'imitation créatrice de la nature qui est une sorte de prolongation de ce qui est et non pas une simple transposition mécanique. Nous hégéliens, l'imitation ne nous convient plus, car elle est une forme de négation du pouvoir, de la capacité ainsi que de la liberté créatrice du sujet. Vouloir limiter le sujet à l'imitation c'est vouloir évacuer toute la richesse pléthorique des ressources de son imagination.

Si l'artiste ne se contente pas d'une imitation de sa nature environnante, celle du milieu dans lequel il évolue, il n'empêche qu'il ne soit pas réfractaire à son influence. Cette nature qui s'oppose à la culture, c'est ce qui est radicalement extérieur, comme déjà là, que l'homme trouve à sa naissance. Mais l'artiste a une autre nature qui est son intériorité, ce qu'il y a de plus profond et de plus authentique en lui et qui n'est pas déductible ni de son

⁴³³ *L'Esthétique de Hegel*, Jean-Louis Vieillard-Baron et Véronique Fabbri, partie V, *La vie infinie de l'art*, par Philippe Soual

⁴³⁴ Il faut comprendre que l'artiste chez Platon est un dispensateur d'illusions et d'opinions trompeuses, comme ce fut le cas des sophistes qui rendirent impossible la science de la morale dans la cité

être social, ni à son éducation. La subjectivité de l'artiste renvoie à cette réalité de l'homme. Elle recouvre donc non seulement la sphère de la pensée consciente de l'individu mais aussi celle de son inconscient, à savoir ses passions, ses désirs cachés et refoulés comme l'aurait dit Freud. Bien évidemment, le monde physique dans lequel évolue l'individu et qui a conditionné le développement de sa personnalité, ne manque pas d'influencer celui-ci à bien des égards⁴³⁵. L'art grec, nous y reviendrons, a fortement exprimé les besoins de son temps avec la mythologie qui y a fait florès. C'est pourquoi l'art grec fut conditionné par la réalité de l'époque par la voix de ses artistes.

IV-II-2 : Approche spéculative : l'idéal

Kant, lorsqu'il affermit son entreprise de l'idée d'une universalité du beau dans le sens de la postulation d'une norme qui s'impose à toute création, n'a fait qu'actualiser ce qui déjà se présentait chez Platon, à savoir la norme du beau en soi. Nous avons vu que dans *La Critique de la faculté de juger*, Kant définit le beau comme « *Ce qui est représenté sans concept comme l'objet d'une satisfaction universelle* »⁴³⁶. Le beau n'est donc ni de l'ordre de la connaissance, ni un concept mais la traduction d'un sentiment fondé dans la subjectivité. Mais l'énorme énigme se pose : comment ce qui est subjectif, énonciation perspectiviste d'un sujet individuel, peut-il prétendre à l'universalité ?

Kant s'efforce de nous convaincre : « *Cette détermination particulière d'universalité afférente à un jugement esthétique, que l'on rencontre dans un jugement de goût, voilà quelque chose de tout à fait remarquable, non pas certes pour le logicien, mais bien pour le philosophe transcendantal ; et il faudra à ce dernier faire bien des efforts pour en découvrir l'origine ; mais, du même coup, cela lui fait découvrir une propriété de notre faculté de connaître qui, sans cette analyse, serait restée inconnue* »⁴³⁷. Chez Kant, il y a bien la présence d'un monde sélectif qui seul peut accéder à cette universalisation esthétique. Ce qui démonte le principe de départ qui dans son statut se veut universel sans condition. La cible kantienne est bien claire ; c'est pour le philosophe transcendantal. Mais l'ambiguïté kantienne ne nous persuade pas à acquiescer à la première heure. Car en même temps il défend que c'est une universalité qui découle du fait qu'en chacun de nous existe et

⁴³⁵ Marx a vu juste dans l'*Idéologie Allemande* que « le milieu social détermine la conscience sociale »

⁴³⁶ Kant, *CFJ*, Op.cit. I, *Analytique du beau*, § 6, v, 211, p. 967

⁴³⁷ Kant, Ibid. §8, v, 213, p.970

fonctionne une faculté qui nous permet d'appréhender le beau et de faire partager le sentiment qui nous inspire.

Chez Hegel, en revanche, l'art rentre dans la cohorte des événements de l'idée absolue qui, en tant que manifestée, inscrit dans son devenir l'art comme moment nécessaire de la reconnaissance de soi par l'esprit. L'art constitue, en effet, une forme de l'Idée, une étape dans un processus qui se poursuit dans la religion puis dans la philosophie. C'est pourquoi Hegel l'inscrit dans une révélation de l'Absolu sous sa forme intuitive, pure apparition. En tant que forme de l'idée, l'art a une dignité supérieure à la nature (celle-ci est son support sensible) dont il émerge mais qu'il ne saurait se contenter d'imiter. L'art, à vrai dire, participe de cette liberté qui est l'attribut essentiel de l'Idée. Hegel précise que

« Seule une certaine sphère, seul un certain degré de la vérité peuvent être exposés dans l'élément de l'œuvre d'art ; encore faut-il en effet que cette vérité soit déterminée en vertu de sa nature propre à sortir 'elle-même, pour être un authentique contenu artistique, comme c'est le cas par exemple pour les dieux grecs. »⁴³⁸

L'*Esthétique* de Hegel pose que l'art a un sens métaphysique. C'est pourquoi la figuration artistique donne à penser que l'art n'est qu'un moment, une forme d'« imagination » relativisant le divin. Dans l'art l'esprit absolu trouve une première image adéquate, même si ce n'est qu'au niveau sensible. La vocation de la figuration sensible, c'est de dire l'Absolu. On voit bien que dans l'esthétique, Hegel continue à poursuivre l'indice de cette question (de l'Absolu) à laquelle toute sa philosophie spéculative tente de répondre. Ce dont se contente l'art, c'est de nous révéler l'Absolu par l'intermédiaire d'images qui, par leur beauté, extériorisent l'Idée sous une forme particulière. Hegel dit à ce propos que

« Dans son immédiateté, offert à l'intuition et à la représentation concrète comme l'idéal, l'Esprit absolu a la figure de la beauté. De sorte que, d'une part l'art est la manifestation la plus visible de l'esprit absolu, et d'autre part, il n'y a d'art que comme art du beau »⁴³⁹.

L'extériorisation de l'esprit absolu par le biais de l'art, sous forme figurative, nous enseigne sur le témoignage que l'esprit se rend à lui-même. L'esprit manifeste sa capacité de devenir objet, de prendre une forme sensible qui reflète d'une certaine mesure son

⁴³⁸ *Esth. I*, trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, Op.cit. l23l, p. 16

⁴³⁹ Véronique Fabbri et J.-L. Vieillard-Baron, Op.cit. p. 6

essence. Alors « *C'est l'esprit en sa vérité sensible que l'art nous présente* »⁴⁴⁰. Ainsi la position absolue de l'art dans le système est qu'il exprime la teneur de la vérité. Dans l'esprit absolu, emblème de la philosophie hégélienne, l'art ne saurait se ramener à un simple éclairage ou production de la nature mais, au sensible spiritualisé par l'expression de l'esprit. Dès lors ni Kant, ni Karl-Phillip Moritz qui conçoivent l'art comme une réplique du grand Tout de la nature qui nous entoure, ne peuvent avoir de suffrage dans « la boîte conceptuelle hégélienne ». Comme forme de l'esprit absolu, l'art est la réalité effective de l'Idée absolue, dans l'intuition sensible qui installe, devant la conscience, la vérité sous la modalité de la figuration. Figure de la beauté est la forme expressive de l'art. Ce qui veut dire que l'art même à son sommet, et quelle que soit la luminosité de sa dernière figure, n'est pas identique au savoir. Car beauté n'est pas savoir autant que rhétorique n'est pas pensée. On serait plus d'accord avec le point de vue suivant : « *L'art est expression de l'Idée absolue dans la figure de la Beauté ; cette expression est donc expression du sujet comme Tout, comme le vrai dans la forme [imaginée] du Tout, à savoir la vérité [esthétisée]* »⁴⁴¹

Comme un voyageur dont la destination est dans les profondeurs lointaines, l'esprit absolu est censé traverser certains lieux ou phases de son périple, mais sa longue marche n'aura cessé que s'il arrive à sa destination authentique. Ce que veut l'esprit c'est d'arriver à son chez soi, et celui-ci est la forme identique à son concept.

Cette perception de l'art dans la vérité spéculative, fait qu'en droit on est appelé à dépasser la psychologie de l'acte créateur subjectif pour honorer la position manifestante de l'Esprit absolu. Ainsi,

« dans l'examen spéculatif supérieur, c'est l'esprit absolu lui-même qui, afin d'être pour soi le savoir de soi-même, se différencie en soi-même et pose par là la finitude de l'esprit à l'intérieur de laquelle il devient à soi-même objet absolu du savoir de lui-même. C'est ainsi qu'il est esprit absolu dans sa communauté (*In seiner Gemeinde*, note 1) »⁴⁴².

⁴⁴⁰ Véronique Fabbri et J.-L. Vieillard-Baron Ibid. p. 10

⁴⁴¹ Véronique Fabbri et J.-L. Vieillard-Baron, Op.cit. p. 23, les accolades soulignées par nous ; les rajouts renforcent la thèse hégélienne contenue au § 556 de *L'Encyclopédie de 1827 et de 1830* où Hegel dit que « La figure de ce savoir est, en tant qu'immédiate ([c'est là] le moment de la finitude de l'art)..., dans laquelle l'immédiateté naturelle est seulement un signe de l'Idée, est transfigurée en expression de celle-ci par l'esprit imaginant, de telle sorte que la figure ne montre par ailleurs rien d'autre en elle ; - [c'est là] la figure de la beauté. », *Encyclopédie III*, Op.cit. p. 345

⁴⁴² *Esthétique I*, trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, Op.cit. p. 131

Hegel est clair avec lui-même en arguant que le sujet réel au sens absolu est bien l'esprit qui dans son mouvement se manifeste dans toutes les sphères de l'Esprit absolu. Et, le beau artistique ne serait ni identique à l'idée logique, ni identique à « l'idée naturelle », mais acte spirituel émergeant de l'esprit fini. A cet effet, avançant

« Dans toutes les sphères de l'esprit absolu, l'esprit s'affranchit des bornes qui tiennent son existence à l'étroit en abandonnant les conditions contingentes de sa mondanité et la teneur finie de ses fins et de ses intérêts pour s'ouvrir à la considération et à l'accomplissement de son être en et pour soi »⁴⁴³.

L'esprit absolu se convoque dans sa propre éducation, se scrute pour se connaître lui-même. Et l'histoire de l'art est celle de l'esprit dans ses balbutiements vers sa propre reconnaissance. Dans cette perspective, l'esprit est le sujet de l'art. L'art dans ce processus constitue une phase déterminante pour cette liaison de soi à soi.

La visée de l'esthétique chez Hegel n'est pas le beau en général mais le beau de l'art. Se limiter à la beauté artistique revient à cerner l'essence de la beauté. C'est pourquoi en tant que spirituel sensibilisé, le beau artistique est plus haut que la beauté de la nature ; ce que vise cette beauté c'est bien évidemment l'idéal. Celui-ci ne relève pas de l'ordre du réalisable, mais comme aspiration, horizon qui détermine le beau de l'art. Rappelons que Hegel soutient vivement que c'est seul un certain degré, un certain cercle de l'esprit que l'art est censé exprimer. Valerio Verra note sur ce point que « *L'art n'est jamais intéressé par la réalité en tant que telle mais seulement en tant qu'elle est manifestation de l'Idée, dans laquelle le sensible est élevé à l'apparence, et acquiert un caractère idéal, même si ce n'est pas encore celui de la pensée proprement dite* »⁴⁴⁴. L'époque contemporaine ne se verrait pas satisfaite par l'appréciation hégélienne. Il est vrai que la connaissance d'entendement rigide ne peut pas comprendre la vérité spéculative que l'art est censé exprimer par le biais d'images. Mais ce beau artistique est une forme de divinisation du paraître comme pour soi. Or, puisque le paraître n'est qu'une figuration de l'Idée, le risque qu'encourt l'artiste est l'inadéquation de la beauté figurative avec l'Idéal.

IV-II-3 : L'art dans l'espace social : doit-il se réduire à la fonction utilitaire ?

⁴⁴³ *Esthétique I*, Ibid. p. 131

⁴⁴⁴ *Esthétique de Hegel* par Véronique Fabbri et J.-L. Vieillard-Baron et Fabbri, partie II, Op.cit. pp. 35-36

La position de l'art dans le système hégélien comme premier moment de l'esprit absolu appelé au dépassement dans la religion puis dans la philosophie, n'enlève en rien qu'elle soit essentielle. Comme intuition sensible sous la modalité de la figuration, il ne diffère des autres formes que du point de vue de la forme aussi inadéquate que puisse être le contenu dans sa figure. Comme nous venons de le voir précédemment, l'art au sens véritable, dans sa fonction d'expression de l'idée, doit se départir de la « prose de la vie ordinaire »⁴⁴⁵. Cela doit nous enseigner que tout apparaissant empirique ne doit pas mériter le nom d'art à défaut du contenu qui le rend effectif. S'il en ainsi c'est parce que le « bel art » dans sa trivialité comme objet de jouissance esthétique, est à différencier de l'art dans sa teneur réelle et profonde. Celui-ci ne se contente plus de la beauté mais de la vérité, à savoir la nature de cette teneur. Dès lors, « *Dans l'œuvre d'art, on apprend à connaître la nature de l'homme. L'artiste a représenté la sensibilité de l'homme et par là la signification, grâce à son sens du coloris, qui entre avec l'intériorité dans une consonance mystique. Le peintre doit connaître les formes par lesquelles s'exprime ce qui est le plus profond en l'homme* »⁴⁴⁶. Le décalage qui s'ensuit, et qui exprime un décentrement de sens de la vérité authentique de l'art, laisse à penser l'existence d'une vérité philosophique que celui-ci véhicule. L'artiste hégélien ne doit se servir de son art pour défendre ou faire passer des ambitions personnelles voire des idées politiques. A ce degré plus élevé pour le philosophe, « *L'art ne forme pas l'homme à la citoyenneté, mais il forme le citoyen d'un Etat moderne au plaisir, au jugement, à la réflexion critique* »⁴⁴⁷. Autant l'artiste hégélien ne doit attribuer à l'art une fonction formatrice, autant il ne doit pas sombrer dans l'idéologie.

Que doit être la fonction de l'art dans l'espace culturel qui, comme on le sait aujourd'hui accorde une importance cruciale à l'art dans tous les rouages de la vie socioculturelle ? Hegel n'est pas en porte à faux avec le souci moderne vis-à-vis de l'art. Il attribue à l'art une fonction de stimulation à la réflexion et une alternative culturelle concrète. L'esthétique philosophique ne se laisse donc pas assujettir à l'éloge conventionnel ou dithyrambique du beau, ni à une extériorisation du plaisir personnel. La société doit se réjouir des œuvres d'art, elle peut aussi se livrer à la contemplation réflexive des œuvres étalées sur le marché de la culture. Mais elle ne doit en aucun cas rendre un culte à l'art. C'est une forme de discrédit que Hegel jette sur l'art grec sacralisé de telle sorte que les

⁴⁴⁵ *L'Esthétique de Hegel*, Véronique Fabbri et J.-L. Vieillard-Baron, III : Anne-Marie Gethmann-Siefert, dans *Art et Quotidienneté*, p. 54

⁴⁴⁶ Ibid. Libelt 1828/1829, ms. 135/135/135 a, cité par Gethmann-Siefert, p. 78

⁴⁴⁷ Ibid. Libelt 1828/1829, ms. 135/135/135 a, cité par Gethmann-Siefert, p. 80

hommes s'agenouillèrent dans les espaces de dévotion aménagés dans les musées et les expositions. L'homme moderne ne se reconnaît plus dans cette forme d'asservissement devant des objets qui n'abritent plus le contenu spirituel qu'a suscité son lieu d'expression. On voit bien que Hegel dénonce toute forme d'art qui s'inscrit dans cette fonction utilitariste. L'art africain semble donc être exclu de la modernité- du moins si l'on se tient au dire hégélien- et catalogué dans le sillage de l'art grec.

En Afrique traditionnelle, l'art fut plutôt artisanat qu'un art au sens hégélien du terme. Les objets d'art africains étaient comme des produits utilitaires ; forces magico-religieuses qui exerçaient leur activité. L'extériorité, sous forme de tropisme, venait les secouer dans l'exercice de leur activité. Prenons le cas de Camara Laye, l'auteur de *L'Enfant Noir*. Avant de débiter son travail, son père récitait trop de formules pour implorer la bénédiction des ancêtres et des esprits. Ici le travail artistique n'est pas libre. L'artiste, comme le précise Jacques Bourgeacq⁴⁴⁸ doit « réintégrer le monde ancestral par le mécanisme rituel »⁴⁴⁹. Contrairement en Occident où le profane est le mot d'ordre, en Afrique le sacré guide l'art comme en témoigne la présence de « gris-gris et de liquides mystérieux qui éloignent les mauvais esprits »⁴⁵⁰. Ou encore l'art côtoie et pénètre « la métaphysique du monde animiste traditionnel »⁴⁵¹. Donc comparé à l'art Occidental, on se trouve face à la collision de deux mondes : celui de la technique profane (Occident) et celui de la technique sacrée (Afrique). D'ailleurs, Camara Laye l'apprend, dans le style oral, de son père forgé par les rites. Celui-ci a une forte croyance au génie (un serpent noir qui est l'esprit des ancêtres) qui lui donne des ordres, lui éclaire la voie, mais aussi conjure les mauvais esprits dans la production. Ici l'artiste n'est pas à vrai dire le producteur autonome de son œuvre puisque génie et forces surnaturelles l'orientent partout ainsi que le pense le père de Camara laye⁴⁵². L'« art » africain sur ce point ne découle pas de la libre création de soi, mais est plutôt sous-tendu par le génie ou la force des ancêtres. C'est donc un art dominé et prédéterminé par les forces de la nature. D'ailleurs, l'enfant noir comprenait

⁴⁴⁸ *L'Enfant Noir de Camara Laye : Sous le signe de l'Eternel Retour*, Editions Naaman de Sherbrooke, Québec, Canada, 1984, 83p

⁴⁴⁹ Ibid. p.7

⁴⁵⁰ Ibid. p.11

⁴⁵¹ Ibid. p.12

⁴⁵² Le père de Camara dit que « C'est à ce serpent que je dois tout, et c'est lui aussi qui m'avertit de tout. Ainsi je ne m'étonne point, à mon réveil, de voir tel ou tel m'attendant devant l'atelier : je sais que tel ou tel sera là. Je ne m'étonne pas davantage de voir se produire telle ou telle panne de moto ou de vélo, ou tel accident d'horlogerie : d'avance je savais ce que surviendrait. Tout m'a été dicté au cours de la nuit et, par la même occasion, tout le travail que j'aurais à faire, si bien que, d'emblée, sans avoir à y réfléchir je sais comment je remédierai à ce qu'on me présente ; et c'est cela qui a établi ma renommée d'artisan » ; Camara Laye : *L'Enfant Noir*, Plon, Paris, 1953, 221p, pp. 19-20)

effectivement que les paroles ou incantations formulées par son père étaient « *ces génies-là presque certainement, qui sont parmi les fondamentaux et qui étaient également nécessaires à la fusion « de l'or »*⁴⁵³. Il ajoutait à ce propos que « *l'opération qui se poursuivait sous mes yeux, n'était une simple fusion d'or qu'en apparence ; c'était une fusion d'or, assurément c'était cela, mais c'était bien autre chose encore : une opération magique que les génies pouvaient accorder ou refuser ; et c'est pourquoi, autour de mon père, il y avait ce silence absolu et cette attente anxieuse* »⁴⁵⁴. En plus de cela, on relève aussi autre chose qui connote la sacralité de l'art. En effet, cet art demande a priori une purification, de la chasteté, bref des règles strictes qui accompagnent la production. Camara Laye remarque, par exemple, que « *l'artisan qui travaille l'or doit se purifier au préalable, se laver complètement par conséquent et bien entendu, s'abstenir tout le temps de son travail, de rapports sexuels (...) Respectueux des rites comme il l'était, mon père ne pouvait manquer de se conformer à la règle* »⁴⁵⁵. Ainsi, nous disons l'art africain parce que nous convenons avec Germaine Dieterlen que « *dans l'ordre d'approfondissement des recherches, celles entreprises sur les Dogons, Bambara, Forgerons, Mandingue, etc. Nombres de ces peuples se disent eux-mêmes, d'ailleurs, issus d'une seule et même source au lac Debo, traversant la Haute-Guinée et le Mali, révèle à quelques variations près les mêmes mythes de création du monde, les mêmes conceptions métaphysiques et ontologiques, les mêmes croyances religieuses et les mêmes structures sociales* »⁴⁵⁶. Chez les Dogon l'initiation se veut au préalable une visite du lac sacré. C'est pourquoi J. Bourgeacq précise à cet effet que « *les outils du forgeron (...) ne sont autres que les symboles des organes du génie Nomo (ou Faro), sacrifié au temps primordiaux : les soufflets de forge ses testicules, la tuyère le pénis, la masse son bras amputé* »⁴⁵⁷. On voit bien apparaître ici la fonction autant magico-religieuse que communicationnelle de l'art. Mais est-ce pour autant que l'africain ignorait le beau ? L'art africain n'est pas béni par l'approche hégélienne, et il est presque au voisinage de l'art oriental qui pose une forme de démesure entre l'objet et l'artiste. En revanche, les découvertes de Frobénus en 1920 des têtes de bronze au Nigéria, ont démenti que l'Afrique ignorait le beau. Toutefois, l'art africain a connu des mutations nées de la rencontre de l'Afrique avec l'Occident. Après l'indépendance, l'art africain devient critique et engagé

⁴⁵³ Ibid. p. 2

⁴⁵⁴ *L'Enfant Noir* Op.cit. p.29

⁴⁵⁵ Ibid. p.32

⁴⁵⁶ Germaine Dieterlen, « *Contribution à l'étude des relations protohistoriques entre le Mande et l'actuel Ghana* », *Actes du Symposium international sur les religions de la préhistoire*, Capo Di Ponte (E. del Centro, 1975), cité par Jacques Bourgeacq, Op.cit. p.13

⁴⁵⁷ Jacques Bourgeacq, Op.cit. p. 114

pour le besoin de valoriser la civilisation noire. L'Afrique, par ce biais et avec l'élite intellectuelle, essaie de s'affirmer dans l'histoire, de valoriser sa civilisation ; bref de rompre avec le préjugé de l'homme noir replié sur lui-même, l'enfance qui n'a de souci que ses inclinations naturelles. N'empêche, l'art engagé ou politique vise plutôt l'utile au lieu de laisser apparaître le beau de manière désintéressée.

IV-III : Historicité de l'art et son *Aufhebung*

Dans l'*Esthétique I*, l'art occupe dans un certain sens un pouvoir éveilleur, de transformation en ce qu'il « transforme toute figure, en tout point de sa surface visible, en un œil qui est le siège de l'âme et qui porte l'esprit à la manifestation phénoménale. »⁴⁵⁸. Donc, il a vocation à nous guérir de notre myopie face aux charmes spirituels qui émergent dans les figures, telle est sa mission à travers les objets spiritualisés. Mais ce qui paraît déroutant c'est que le beau n'est pas le savoir, et son avènement consiste à déblayer le terrain pour la venue du savoir. Comment accueillir ce beau : dans le savoir ou dans le sentiment ? Le beau, l'idée spiritualisée n'en demande pas moins une mobilisation de quelque faculté pour se convaincre qu'il s'agit à vrai dire du spirituel. Car seule l'objectivité, le propre de l'approche scientifique peut se targuer de donner une appréciation universalisable du réel. On ne serait pas convaincu que l'ignare aurait distingué le beau, du moins dans notre perspective. Hegel irait à l'encontre de son appréciation esthétique, car ce qu'il appelle beau ne serait qu'une résultante de son jugement subjectif, de son assentiment devant l'œuvre apparaissant. Or, puisque le beau de l'art naît et renaît de l'esprit, la particularité de la subjectivité n'est pas la plus disposée à l'accueillir. Le jugement esthétique exige donc un esprit initié, une particularité ayant le goût de la jouissance quintessenciée et universalisable.

Les trois grandes formes de l'art que sont le symbolique, le classique et le romantisme sont des figures de l'idéal, du beau dans l'art à travers le processus historique et graduel de l'Idée. Car

« les formes artistiques, en tant que déploiement et effectivation du beau, trouvent leur origine dans l'idée elle-même selon la modalité suivante : celle-ci-ci s'expulse à travers elles vers l'extérieur, vers la représentation (*An ihr selbst*) et la réalité, et selon qu'elle est pour elle-même seulement selon sa détermination abstraite ou selon sa totalité concrète, elle se porte à la manifestation phénoménale dans telle ou telle autre figure réelle »⁴⁵⁹.

Il s'agit de tourner le regard vers l'histoire pour déterminer les différentes positions, figures et nature de l'esthétique, à savoir l'idée absolue comme déterminant et déterminée. Cette périodisation traduit le statut et la forme qui est convenable à l'idée selon l'époque qui

⁴⁵⁸ G.W.F. HEGEL, *Cours d'Esthétique I*, trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, Op.cit. [203] p. 207

⁴⁵⁹ G.W.F. HEGEL, *Cours d'Esthétique I*, Ibid. [389], p. 400

l'exprime. L'art est expression de l'Idée dans l'esprit incarné en des figures, son histoire situe les différentes formes à partir de la plus rudimentaire jusqu'à celle qui dévoile le mieux l'être de l'esprit dans sa profondeur.

IV-III-1 : L'art symbolique

L'art symbolique comme première manifestation du sensible spiritualisé a affaire à l'abstraction et à l'indétermination. Il est l'art symbolique inconscient ; celui des religions naturelles et des religions du sublime (nous les expliquerons de manière détaillée dans le chapitre suivant sur la religion). Ceci est dû au fait que la transcendance extérieure de l'essence de l'esprit estimé inatteignable, crée un abîme infranchissable pour trouver en vain la figure adéquate à l'esprit. C'est l'art du tourment, du tourbillon, bref celui du désespoir en ce que l'homme-artiste n'arrive pas à satisfaire l'esprit à la recherche de sa forme. Hegel dénonce cette dérive de l'art en ces termes :

« La représentation (*Darstellung*) n'est pas, ainsi que l'exige l'art, modelée, formée et inventée à partir de l'esprit, mais trouvée et énoncée immédiatement **comme expression** adéquate dans l'existence extérieure »⁴⁶⁰.

Et Hegel ajoute :

« C'est pourquoi le premier présupposé de la genèse symbolique est précisément cette unité immédiate, non pas produite par l'art, mais trouvée sans lui dans les objets naturels et activités humaines effectifs, entre l'absolu et son existence au sein du monde phénoménal. »⁴⁶¹.

« **Comme une expression** » : la comparaison dénote le caractère « déviant » propre au symbole. Au lieu d'actualiser l'œuvre concrètement dans la matière empirique, on se contente ici à symboliser dans l'imagination. Or, l'illimité, l'hétérogénéité, créent la disproportion d'une figure inadéquate à l'essence que l'art est censé exprimer. Au lieu de l'exprimer sensiblement dans l'extériorité (comme sensible spiritualisé), cette forme d'art nie son essence et crée la négation de soi. Exprimer l'esprit c'est lui donner forme et effectivité dans son monde. Mais le ramener dans les méandres d'un au-delà infranchissable pour l'humain, est une façon de se nier, d'accorder suprématie à la nature ou au vide, à

⁴⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Cours d'esthétique I*, Op.cit. l428l, pp. 443-444

⁴⁶¹ G.W.F. Hegel, *Cours d'esthétique I*, Ibid. l419l p. 433

l'abstraction, et, du coup rendre l'art muet dans son monde où il n'arrive jamais à pouvoir s'exprimer. Ainsi, la particularité de l'art symbolique

« Consiste en ce qu'il ne parvient pas jusqu'à la saisie des significations en soi et pour soi, indépendamment de toute extériorité. Il prend à l'inverse son point de départ dans le donné et l'existence concrète de celui-ci dans la nature et dans l'esprit, et c'est seulement ensuite qu'il élargit ce donné à l'universalité de significations dont le contenu comporte de son côté également en lui-même, ne serait-ce que de façon plus restreinte et simplement approximative, une telle existence réelle⁴⁶². »

C'est le cas de l'essence lumineuse de Zoroastre, celle de la première religion naturelle pour laquelle la lumière solaire est divine. C'est aussi le cas du symbolisme fantastique de la religion hindoue^{*463} comme le symbolisme égyptien apparenté à l'art de l'artisan qui n'est que celui d'une religion qui reconnaît l'immortalité des âmes individuelles dans la momification des corps des pharaons dans les pyramides. En Egypte, les statues gigantesques, Osiris et Isis [ils symbolisent pour eux la terre d'Egypte, l'homme, le soleil et le Nil. Par exemple « *Osiris est engendré et mis au monde, puis il est assassiné par Typhon** ; mais Isis se met à la recherche de ses ossements, les trouve, les rassemble et les ensevelit. Cette histoire du dieu a d'abord pour contenu de simples significations naturelles⁴⁶⁴ »] sont à même enseigne dans ce mode inconscient du symbolisme de l'art purement naturel. Ici l'art est victime d'une certaine violence, du mutisme, de l'aliénation, car il n'est pas libéré. L'esprit pour qu'il soit libre, effectif, doit se dénaturiser (au sens de rompre avec son immédiateté naturelle), se rendre visible, c'est-à-dire se manifester, aussi trivial que cela puisse paraître. L'aliénation inconsciente de l'art qui est le propre du symbolique est à chercher dans l'art oriental dans ces moments énumérés. Dans celui-ci la valeur de vérité est accordée au symbole au sens où celui-ci dégage le caractère de la sublimité. Que peut signifier une telle considération ? Dans celle-ci (le moment de la sublimité de l'art), ce qui est désolant c'est l'Idée dans sa démesure, sa peine à se retrouver dans son propre monde, son royaume avec une forme qui lui soit adéquate. L'Absolu est élevé au-dessus de l'existence immédiate, le spirituel se présente en effet comme séparé du

⁴⁶² G.W.F. Hegel, *Cours d'esthétique I*, Ibid. 1454], pp. 470-471

⁴⁶³ Pour Hegel, « Brahman (note 1 : Le principe divin absolu dans la religion hindoue, constituant la seule et unique réalité face à la manifestation illusoire. Le mot Brahman est la forme neutre du masculin Brahmâ, dieu qui en représente la personification), en ce qu'il est ce principe divin suprême en général, est entièrement soustrait aux sens et à la perception ; il n'est pas même à proprement parler un objet pour la pensée » GWF Hegel, *Cours d'esthétique I*, trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck 1433], p. 449

⁴⁶⁴ G.W.F. Hegel, *Cours d'esthétique I*, Ibid. 1462], p. 480.* Dans la note 4, Typhon : équivalent habituel, en Grèce, du dieu égyptien Seth. Ennemi d'Isis, il tente d'usurper le pouvoir après la mort d'Osiris dont il démembre le corps. Il est finalement vaincu par Horus

sensible. C'est le propre du sublime panthéiste de la poésie hindoue dans l'expression du *Bhagavad-Gita* et le *Maha-Bharata* comme la mystique chrétienne ou la poésie musulmane. Aucune forme fixe ne peut venir à jour pour l'exprimer. Ce serait même un sacrilège notamment pour les fondamentalistes de notre époque. Dans le monde oriental, on ne saurait se permettre d'esthétiser l'Esprit divin ; bref, c'est même interdit. L'artiste comme le spectateur sont dans une profonde désolation, d'insatisfaction car y manque le beau tangible réconcilié dans sa figure manifeste, l'idée renvoyée ici hors de la figure qui reste inerte, morte, inesthétique car le discrédit jeté dans l'art stipule que le royaume du beau est en dehors du monde. L'étrangeté entre le prétendu objet artistique et l'Idée comme contenu fait que la figure artistique n'a aucune liaison avec l'idéal qui est pourtant ce qui doit nous émouvoir à la foire des objets d'art.

Peut-on en conclure que l'art aux confins de l'orient ne mérite pas le non d'art ? Nous, philosophe esthéticien, à visiter les temples égyptiens, ces différentes pyramides, nous ne pouvons nier la présence spirituelle de l'esprit dans ces formes d'art. Peut-être les orientaux eux n'ont pas cet esprit de finesse à reconnaître dans ces manifestations objectales la dignité et la gloire de l'esprit qui prend forme dans ces figures, raison pour laquelle leur art se baigne dans le monde de la sublimité. Ainsi, l'histoire progressant de l'esprit donnera une autre version de son expression ailleurs dans un monde où il prendra plus de conscience de sa liberté infinie.

IV-III-2 : L'art classique

Mais l'esprit qui se veut libre, ne peut pas rester éternellement dans la négation de son être ; quelle que soit l'aliénation qu'il subit, il a la force de s'exprimer ailleurs et de donner sens à son essence. En conséquence, l'art classique émerge dans le monde grec dans sa réalité comme esprit pouvant se targuer de son activité libre. Ici on peut désormais parler d'innovation par rapport à la forme symbolique. L'art classique arrive à opérer l'union de la forme et du contenu qui faisait défaut dans la première forme d'art. Le beau peut enfin être contemplé dans la nouvelle forme dans leur parfaite adéquation. Peut-on dire alors que la différence entre la conception symbolique de l'art et celle classique ne se différencient que par degré de prise de conscience. L'artiste oriental comme le spectateur ne se satisfaisait guère des œuvres d'art aussi variées et diverses qu'elles fussent. Rappelons que dans l'art symbolique le contenu ne peut ni trouver la figure correspondante, ni prendre une forme sensible, a fortiori réaliser le concept du beau. Grosso modo les orientaux ne peuvent voir

dans l'art l'épiphanie de l'esprit dans l'objet. C'est l'art de la démesure. Tout est différent maintenant. Avec l'art classique où l'esprit accède à une prise de conscience réelle de soi, le contenu se donne en spectacle, se donne à voir adéquatement dans le sensible spiritualisé. Si l'art classique consacre le retour de l'esprit à lui-même, c'est parce que l'homme a une conception de l'Absolu non aliénante. A cet effet, il peut se saisir de l'esprit, proclamer sa liberté et se départir de la divinisation de la nature et de tous les objets naturels autour. L'artiste grec est libre, et c'est pour cela qu'il peut manifester son talent et laisser déborder son énergie dans ses créations. L'artiste oriental refuse de s'honorer dans le vocable « création ». Il en fait l'apanage d'un être supérieur et tout ce qui arrive, il lui attribue la causalité. Il en résulte une absurde aliénation de soi dont ne peut guère profiter le développement artistique, car son esprit, son imagination doivent, selon lui, être en harmonie avec la sainteté divine dans sa transcendance. C'est pourquoi on n'aura pas tort d'affirmer qu'en Orient l'art reste dans l'enfance dans la naïveté parfaite.

C'est en Grèce, le règne de la belle totalité où l'esprit ne rebute point le corps, l'intérieur ne se réfugie pas dans le dedans, que l'art pressent sa libération. Désormais il y a bien identification du contenu et de la forme sensible parce que l'homme sait et prend conscience en effet que la divinité l'habite ; donc l'esprit peut bien se manifester et prendre corps dans le sensible. Hegel l'apprécie fortement, lui qui n'a de cure de défendre la liberté humaine : « *l'humain constitue le centre et le contenu de la beauté et de l'art véritables* »⁴⁶⁵. Il faut ajouter que

« Cette figure est essentiellement la forme humaine, parce que seule l'extériorité de l'homme est à même de révéler le spirituel sur un mode sensible (...) [et] « l'esprit n'est immédiatement présent pour d'autres que dans le corps »⁴⁶⁶.

L'au-delà de l'art symbolique qui se marque dans cet avènement de la venue de l'esprit dans sa suprême clarté, libère le développement des arts et de l'esprit humain. Une maturité de l'esprit à se reconnaître dans ses créations, dans ses œuvres. L'esprit prend conscience de ses droits, et

« l'art parvenu à sa maturité ne pouvait représenter, en toute nécessité, que dans la forme de la manifestation humaine extérieure, parce que l'esprit n'obtient qu'en elle l'existence qui lui est adéquate dans le sensible et le naturel. »⁴⁶⁷.

⁴⁶⁵ G.W.F. Hegel, *Cours d'Esthétique II*, trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, 1191, p. 17

⁴⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Cours d'Esthétique II*, Ibid. 121-221, p. 19

Ici, c'est bien évidemment l'inauguration, le baptême de l'acte de créer propre à l'humain mais ignoré jusqu'ici.

Mais l'art classique se voue à son propre échec rentrant dans son propre piège. Lorsque l'anthropomorphisme est poussé jusqu'au bout, et que l'on arrive à solliciter les dieux dans leur nature sensibles pour juguler les problèmes existentiels, l'art revient au commencement dans le symbolique où le rapport contingent et extérieur le lie à l'humain. Cette dissolution de l'art s'effectue dans le culte rendu aux dieux ainsi qu'aux demandes qui leur sont adressées pour résoudre des problèmes existentiels. Or, puisque

« Les belles figures plastiquement ne sont pas seulement pierre, métal, mais il sort aussi de leur contenu et de leur expression de l'infiniment subjectif »⁴⁶⁸, l'esprit devait dépasser ce moment négatif et prosaïque car, « Il manque ainsi à l'anthropomorphisme des dieux grecs l'existence humaine effective, l'existence corporelle comme la spiritualité »⁴⁶⁹.

Ce négativement rationnel doit se rapporter à sa vérité car, l'esprit a la certitude de se retrouver lui-même et ce dans le second moment qu'est le positivement rationnel. La forme et le contenu restent unis ; il n'empêche, l'art est corrompu en étant sollicité à secourir l'humain comme ce fut le cas dans l'art oriental où les dieux interviennent dans des problèmes de collisions. Ce qui fait que

« ces relations singulières dans lesquelles les dieux se retrouvent en tant qu'individus agissants conservent un côté de contingence qui trouble la substantialité du divin, quand bien même celle-ci demeure par ailleurs la base dominante et attire les dieux dans les oppositions et combats de la finitude bornée. Par cette finitude immanente aux dieux eux-mêmes, ils entrent dans la contradiction de leur grandeur et dignité, d'une part, et de la beauté de leur existence, d'autre part, à laquelle ils doivent aussi d'être ramenés et rabaissés dans l'arbitraire et la contingence. »⁴⁷⁰.

Ainsi l'art classique ne marque qu'un début de réconciliation de l'esprit avec lui-même ; un pas où celui-ci est beaucoup plus honoré contrairement à ce qui se révélait dans l'art symbolique. Au § 561 de l'*Encyclopédie* III, on a ce début de réconciliation dans l'art classique et une différence entre le symbolique et le classique. Ici donc dans l'art classique

⁴⁶⁷ G.W.F. Hegel, *Cours d'Esthétique II*, Op.cit. [22], p. 20

⁴⁶⁸ G.W.F. Hegel, *Cours d'esthétique II*, Ibid. [110] p. 102

⁴⁶⁹ G.W.F. Hegel, *Esthétique II*, Ibid. [112] p. 104

⁴⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Esthétique II*, Ibid. [108], p. 100

bien entendu, c'est l'unité immédiate et stable, sans opposition avec son contraire, qui caractérise le monde grec. Dans ce monde, l'art n'est que réalité effective de l'idée absolue. Orienté comme extériorité des institutions humaines, l'idée absolue se retrouve ici dans l'esprit objectif qui lui est identique, sous forme d'une présence seulement en soi dans l'élément de la finité. Cela symbolise le propre de l'art classique qui présente une harmonie totale de la vie dans ce monde, d'où le règne de la belle totalité. En revanche quelle que soit cette beauté réconciliatrice, il ne faut pas perdre de vue que l'art participe de la vie absolue, universelle et infinie, car il relève de la vie de l'esprit absolu. Contrairement donc à l'art classique (marquant le début de la réconciliation), l'art symbolique demeure dans la fervente opposition d'autant plus que la pensée est au-delà de la figure qu'elle cherche et se perd dans l'abstraction. La figure ne contient pas la teneur. Dans cette détermination du symbolique, on est dans une simple recherche de la figuration que l'esprit peine à trouver dans son déploiement. L'idée abstraite qui est son propre a dans cette forme indéterminée, sa figure hors d'elle-même.

Il s'ensuit donc une inadéquation puisque l'Idée en tant qu'intériorité est insatisfaite d'une telle extériorité et se pose comme sublime en tant que substance universelle intérieure de cette extériorité loin de l'abondance des figures qui ne lui correspondent pas. Ce qui est matérialisé ici c'est bien du panthéisme artistique des pays orientaux qu'il s'agit avec la présence de l'inadéquation et de l'absence de liberté qui les caractérisent. Cette attitude défectueuse conditionnant l'absence de liberté se lit même dans leur système de vie provoquant la servilité de l'homme. L'enfance de l'art a ses traces dans l'Orient. Cet art de la sublimité qui est l'apanage de l'Orient est appelé à être subsumé dans l'art classique du monde grec marquant la jeunesse de l'esprit en son début de réconciliation avec lui-même.

IV-III-3 : L'art romantique : apogée et « mort » de l'art

L'art romantique coïncide avec l'apogée de l'art en ce qu'il exprime le contenu absolu de la vérité de l'esprit dans la subjectivité infinie. Celle-ci

« est la lumière spirituelle qui luit en elle-même, qui éclaire ce qui auparavant était sa zone sombre, et qui, tandis que la lumière naturelle ne peut s'appliquer qu'à même un objet, est elle-même ce sol et cet objet à même quoi elle luit et qu'elle sait comme étant elle-même. »⁴⁷¹.

Désormais, à ce stade, le déploiement de l'énergie de l'artiste n'est plus dans le tâtonnement à se chercher dans la sublimité, ni à s'éterniser dans l'inadéquation dans la figure sensible de l'art classique. Dans celui-ci, on ne nie point l'adéquation du contenu dans sa figure comme sensible spiritualisé, mais la forme en présence n'accomplit pas cet heureux accord de la perfection, c'est-à-dire le contenu identique dans sa forme vraie. Hegel reconnaît certes la beauté de l'art classique allant même jusqu'à hypostasier qu'avec cette forme d'art « *Il ne peut rien y avoir ni advenir de plus beau.* »⁴⁷².

Mais si Hegel se détourne de la beauté sensible spiritualisée, c'est parce que sa quête de l'essence de l'esprit le mène dans les profondeurs de son véritable lieu d'expression. L'intimité profonde de l'esprit dépasse l'hybridité sensible/ esprit. Cela ne signifie aucunement qu'il avance l'idée ancienne selon laquelle, corps et esprit, matière et âme doivent être distinguées et, partant, s'isoler dans une séparation stricte. Hegel, est dans l'absolu le philosophe de la réconciliation. L'esprit doit être saisi dans sa nature propre, et ce dans sa patrie, dans sa conformité avec soi. Ce qui signifie que l'esprit

« ne peut trouver son existence correspondante que dans son monde à lui, dans son propre monde spirituel, celui de ses sensations et de sa vie psychique, bref de son intériorité. Par là même l'esprit parvient à la conscience d'avoir son Autre, son existence, en tant qu'esprit à même soi et en soi-même et de jouir seulement alors de son infinitude et de sa liberté »⁴⁷³.

L'harmonie intime est maintenant le mot d'ordre et l'essentialité authentique. La beauté de l'art symbolique et de l'art classique apparaît comme évanescence et se range dans l'ordre strict du devoir de subordination ; la beauté sensible cède logiquement la place à la beauté spirituelle. L'esprit est plus beau que tout, le beau sensible participe de celui-là qui donne forme et figure spirituelle au simple matériel ou au symbolique abstrait. Écoutons cette belle parole de l'esthéticien spéculatif :

⁴⁷¹ G.W.F. Hegel, *Esthétique II*, Op.cit. ||32|, p. 124

⁴⁷² G.W.F. Hegel, *Esthétique II*, Ibid. ||27|, p. 120

⁴⁷³ G.W.F. Hegel, *Cours d'Esthétique II*, Ibid. ||28|, p. 120

« Les plus hautes œuvres de la belle sculpture sont dépourvues de regard, leur intérieur ne sort pas d'elles par un regard comme une intériorité qui se sait avec cette concentration spirituelle que l'œil permet de découvrir*»⁴⁷⁴.

Il serait vraiment ridicule de vouloir ici pérenniser la forme imparfaite de la personnalité humaine figurative qui, à vrai dire, n'est pas le dieu de l'art. En outre, « Le Dieu de l'art romantique, apparaît comme quelqu'un qui voit, se sait, qui est intérieurement subjectif et découvre son intériorité à l'intériorité (intimité).»⁴⁷⁵. La beauté spirituelle est authentification de la forme absolue dans son adéquation parfaite avec soi. L'esprit dans l'esprit est ici ce qui fait événement qu'il soit appréhendé dans le sentiment, la représentation ou par la pensée. L'essentiel est qu'on arrive au dépassement des formes rudimentaires dans le processus artistique. Si la personnalité sous sa forme sensible n'est plus animée d'âme de la beauté, c'est parce qu'il faut

« se dépouiller de l'anthropomorphisme de la conception grecque ; il faut au contraire faire de l'humain, en tant que subjectivité effective, le principe et parachever ainsi et seulement alors la dimension anthropomorphique.»⁴⁷⁶.

Inscrit dans un processus de révélation de l'esprit absolu, l'art n'est qu'un moment comme première phase d'apparition de celui-ci. Comparé à la religion et à la philosophie où l'esprit absolu prend plus conscience de lui-même, l'art apparaît comme une forme dépassée de l'idée absolue. Il s'agit bien d'un dépassement que l'esprit opère par lui-même dans son évolution. Toutefois, il faut préciser dès le départ que Hegel n'a jamais utilisé cette formule abrupte de la mort de l'art. La seule expression qui mérite un soupçon et qui évoque peut-être la désaffection de l'art est celle-ci :

« Sous ces rapports, l'art est et reste pour nous, quant à sa destination la plus haute, quelque chose de révolu. Il a de ce fait perdu aussi pour nous sa vérité et sa vie authentiques, et il est davantage relégué dans notre représentation qu'il n'affirme dans l'effectivité son ancienne nécessité et n'y occupe sa place éminente. Ce que les œuvres d'art suscitent à présent en nous, outre le plaisir immédiat, est l'exercice de notre jugement : nous

⁴⁷⁴ G.W.F. Hegel, *Esthétique II*, Ibid. [131], pp. 123-124.* (En note 1 il est dit que : Hegel ignorait manifestement ce que les archéologues du XIXe siècle ont découvert peu de temps après sa mort : que les statues, comme les monuments, étaient peintes et décorés.)

⁴⁷⁵ G.W.F Hegel, *Cours d'Esthétique II*, [132], p. 124

⁴⁷⁶ G.W.F. Hegel, *Cours d'Esthétique II*, Ibid. [129], p. 121

soumettons à l'examen de notre pensée le contenu de l'œuvre d'art et ses moyens d'exposition, en évaluant leur mutuelle adéquation ou inadéquation.»⁴⁷⁷.

Ce qui est mis en exergue ici, c'est l'attitude du spectateur ou du visiteur qui ne se prosterne plus devant la statue de quelque autre dieu. Dès lors la jouissance esthétique peut bien persister mais cette persistance ne se montre guère bavarde. Les artistes doivent désormais prendre conscience de leur vrai but. Celui-ci veut que « *Le sculpteur, le peintre, le graveur chrétiens travaillent pour la foi, dans la foi* »⁴⁷⁸. Ainsi, l'art devient donc chrétien. Ce dépassement de l'art peut se traduire aussi par le fait que le sens religieux a quitté totalement les images désavouées par l'idéalisme. Le concept vient prendre la place de l'image. Dorénavant,

« Nous avons beau trouver les images des dieux grecs incomparables,- et quelles que soient la dignité et la perfection avec lesquelles sont représentés Dieu le Père, le Christ, la Sainte-Vierge, rien n'y fait : nous ne fléchissons plus le genou »⁴⁷⁹.

Maintenant avec l'avènement du Protestantisme, le christianisme se libère des apparences sensibles artistiques. C'est seulement dans la religion de l'esprit que Dieu, en tant qu'esprit, devient l'objet d'une conscience plus haute et est conçu d'une manière plus en rapport avec la pensée. Les manifestations sensibles de la beauté ne sont plus conformes à l'esprit comme tel, celui du Dieu-Homme tel qu'il s'est manifesté dans la personne du Christ. Faudrait-il entendre ici le devoir de renvoyer l'art aux calendes, de ne plus y aiguïser notre curiosité ? Comment comprendre de manière détaillée cette révocation de l'art par l'esprit qui s'en désintéresse aux dépens de sa vérité absolue ?

L'annonce de la mort de l'art ne doit aucunement nous faire penser que les objets esthétiques hérités d'une longue tradition, doivent être détruits. L'art avait une certaine mission, et une fois celle-ci remplie, il doit céder la place à sa vérité qui, par l'acte de l'*Aufhebung*, vient donner le sens que celui-ci a voulu dire mais dont il n'avait pas suffisamment les moyens expressifs. C'est ainsi que forts de leur succès, mais humiliés par l'épiphanie de l'Idée, que les dieux de la Grèce « *s'en sont allés, emportant avec eux tout ce qui est beau, tout ce qui est élevé... Seul nous est resté le verbe inanimé* »⁴⁸⁰. Ce qui est à l'air du temps ce n'est plus les charmes de la beauté, l'Idée apparente dans la figure

⁴⁷⁷ G.W.F. HEGEL, *Cours d'Esthétique I*, trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck [25], p. 18

⁴⁷⁸ Véronique Fabbri et J.-L. Vieillard-Baron et aussi § 563 *Encyclopédie III*

⁴⁷⁹ *Esthétique I*, Op.cit. p. 137

⁴⁸⁰ J.-L. Vieillard-Baron et Véronique Fabbri, Op.cit. Partie IV, *Hegel et la mort de l'art*, p. 94

sensible, mais le contenu, la teneur réelle, bref la vérité en et pour soi se manifestant dans toute sa clarté. Goethe en avait donné la clarification à Venise en 1784 lorsqu'il affirmait que le temps de la beauté est passé, et pendant quelque temps il se consacra à la chimie et à la physique. La jouissance esthétique ne persiste plus, mais glisse sous l'ombre de la vérité authentique. C'est ici que nous devons bien prêter attention au fait que ce qui a existence effective n'est pas l'objet empirique ou le pur paraître. Ce qui a vie et existence effective, c'est ce qui est doué d'esprit. En cela, la réalité effective revêt toute sa dignité et sa profondeur, car dotée d'une âme qui anime son existence. Mais dépassement ne doit pas être pris au sens d'inutilité. L'art a bien un sens, un droit de cité, sinon Hegel ne l'aurait pas inscrit au sommet emblématique de sa philosophie comme premier moment de l'esprit absolu. En effet, précise-t-il, sa provenance est l'esprit absolu, et toutes les sphères de l'esprit absolu ont leur trait d'union du fait que c'est le même contenu absolu qui s'y exprime et que c'est seules les formes qui divergent. La fin désigne ici un rapport de soi à sa vérité, un terme processuel d'un contenu qui se déplace par mimétisme. Ainsi, « *Venant de l'esprit, l'œuvre a pour destination d'y retourner, en ce sens qu'elle doit être accueillie et pensée en et par lui, ce qui doit alors être accompli par ce dont le nom propre est : 'philosophie du bel art'* »⁴⁸¹. Ce contenu immanent qui se donne à voir dans l'œuvre d'art a bien évidemment une existence antérieure de l'avènement de l'art. Mais la conscience offusquée par le manque de réflexion ne pouvait prendre conscience de cette vérité déjà déposée dans le règne de l'esprit. Hegel n'hésite pas à avancer que c'est par la pensée et la réflexion que s'est éclipsé le bel art, car c'est elles qui se saisissent de la vie de l'esprit dans sa forme suprême comme conquête de soi. Si l'ère du temps est marquée dorénavant par l'insatisfaction des apparences sensibles artistiques, quel est l'ailleurs spirituel de l'art qui signe son dépassement et la profondeur de sa vérité ?

⁴⁸¹ J.-L. Vieillard-Baron et Véronique Fabbri, Op.cit. Cf. partie V, *La vie infinie de l'art* par Soual

Chapitre V : La religion et ses significations

* *

*

V-I : Pourquoi la religion ?

Depuis l'Antiquité, l'incertitude plane sur l'étymologie du vocable religion. Selon une source latine non moins pertinente, « *religio* » signifie « *ligare* », « *religare* » c'est-à-dire : lier, relier. Elle résulterait de l'inquiétude, de l'insécurité existentielle à la suite de laquelle se pose un besoin de réconfort face à l'angoisse, face à l'existence et à la mort. La conscience humaine, ne pouvant pas ne pas se poser des questions et attendant ses propres réponses, imaginait ses propres réponses. De là l'on peut effectivement asseoir que les premières réponses face à l'inquiétude humaine sont d'origine imaginative et transcendante. C'est pourquoi l'on n'exclurait pas la thèse de l'affectif où se poserait un désir de recherche d'une certaine protection. Cicéron aurait validé la thèse de « *religio* » dans « *legere* » qui signifie « *cueillir, ramasser, ou de religere, recueillir, recollecter* »⁴⁸². La curiosité de comprendre, de savoir sa propre origine, mais aussi la peur devant sa destinée *post-mortem*, amènent l'être humain à se poser des questions fondamentales : d'où venons-nous ? Où allons-nous et pourquoi est-on venu ? Ces questions sont de teneur philosophique. On a appris que chez Kant ces trois questions se ramènent à une seule qui est anthropologique. Ces questions et d'autres qui en ont découlé telles que l'immortalité de l'âme, l'existence d'un être suprême qui est à la base de tout, ont donné naissance aux premières tentatives de réponse qui sont d'ordre mythique. Plus tard fera suite la philosophie dans un stade embryonnaire avant que ne fussent venues les religions révélées.

En conséquence, on peut convenir que « *religion est synonyme de scrupule, de soin méticuleux, de ferveur inquiète* »⁴⁸³. Cette inquiétude qui ébranle le tréfonds de la conscience humaine oblige celle-ci à se réconforter et de manière paisible à travers certaines formes de pratiques : la foi d'abord comme adhésion confiante à l'existence et à la toute puissance d'un ou de dieux, ensuite relayée par des formes de pratiques diverses tels que le culte, les rites, sacrifices et offrandes etc. Ainsi, paganisme et polythéisme ambiant ont présidé à l'aube de la religion. Celle-ci serait la forme unique d'où participent toutes les formes particulières de religion sans exception aucune. Car avoir une religion, c'est croire à quelque chose qui ferait l'objet d'une foi consacrée.

Mais pourquoi se pose fondamentalement le besoin d'une religion ? Voyant ses proches mourir et se putréfier, l'homme a parfaitement conscience que sa vie est limitée, et cette prise de conscience l'a réveillé de son propre manque, de sa finitude qu'il rattache à

⁴⁸² *Encyclopedia universalis*, Corpus 19, France S.A. 1992, p. 752

⁴⁸³ *Ibid.* p. 752

l'existence d'une vérité infinie dont il voue obéissance par l'observation d'actes rituels qui le rassurent davantage. Dieu est désormais le Sage suprême qui gouverne l'univers. Les premiers philosophes se sont d'ailleurs inscrits dans cette vision. Selon l'étymologie, *philosophoi* signifie amour de la sagesse. Selon une tradition d'Héraclide du Pont, Pythagore et les anciens, conscients de leurs défauts, ne pouvaient s'attribuer la sagesse, mais ils la désiraient comme idéal grandiose et vaste programme. Dans cet élan, la sagesse est non pas comme possession mais comme attrait. Voilà ce qu'il convenait d'appeler par philosophie, tension vers la Vérité.

La conscience humaine, par le biais de l'imagination, de la représentation, commence à sacraliser dans un sanctuaire l'Etre suprême dans un au-delà inaccessible pour la raison, et dont les murs d'un temple bornent sa vue. Dès lors seule la ferveur dans les pratiques cultuelles et les rites peuvent aider à s'approcher de la divinité et accorder au croyant une certaine sérénité dans sa conduite existentielle. Somme toute le divin reste à jamais invisible à l'œil nu, et c'est seulement en le sentant que le cœur peut en avoir une certaine preuve sans jamais l'atteindre dans la plénitude. C'est pourquoi les premières tentatives philosophiques d'explication de l'immortalité de l'âme, des fins dernières ainsi que de la nature de Dieu ont échoué.

Cette crainte et cette dévotion ne sont-elles pas alors justifiées ? Vu que depuis des millénaires la mort continue de manière exponentielle à battre le record numérique, et que Dieu est vraisemblablement introuvable dans la géographie de l'univers, ne devons-nous pas en tirer une véracité indubitable de la religion ? Enfin, quelle religion doit attirer notre attention et nous séduire le plus quand on sait que l'évolution des religions a fait qu'aujourd'hui le fondamentalisme religieux sème le terrorisme à travers des adeptes ?

On aimerait bien décanter cette problématique du choix mais vu que la religion a une histoire à la suite de laquelle fait place une diversité de religions dont chacune réclame le monopole de la vérité, il n'est pas facile de trancher sur cette question. Mais chausser les lunettes de Hegel peut nous aider à mieux comprendre le phénomène religieux.

A côté de la diversité, on remarque que les « *sociétés archaïques sont tellement pénétrées de surnaturel qu'il n'est pas question d'isoler la sacralité de la socialité elle-même* »⁴⁸⁴. Synchrétisme, superstition et violence rythment la plupart des religions dans leur histoire, ce qui fait d'ailleurs que d'aucuns n'accordent plus de crédibilité à la force religieuse qui selon Hegel « détient pourtant la vérité substantielle » (nous y reviendrons).

⁴⁸⁴ *Encyclopedia Universalis*, Corpus 19, Op.cit. p. 752

Ces énormités faites à l'encontre de cette substance, la vident-elles de sa teneur ? Forte de son succès historique, la modernité vient en abuser par le fanatisme et l'obscurantisme de certains égoïstes malveillants à son égard. C'est d'ailleurs le cas des croisades, l'extrême violence de la Monarchie absolue de droits divins à l'époque classique. Et pis encore, certaines formes de religion ont empêché l'épanouissement de la raison, des arts et de la culture dont l'homme est pourtant l'artisan. Au nom du « fixisme » religieux inhérent à la sauvegarde des acquis traditionnels bannissant ainsi toute tentative d'innovation, on a assisté aujourd'hui aux attentats suicides dont les innocents font toujours les frais. Et tout cela au nom de quoi ? Si l'on croit à un Dieu omniprésent, omnipotent, omniscient, garant de toute vérité, de toute certitude et de la prédestination, à quoi bon en vouloir à l'autre qui n'appartient pas à notre religion ?

On doit reconnaître que toutes les religions *« sont des compromis entre ordre et transcendance, car l'homme lui-même est ce compromis, cet accord dissonant. Mais les religions cèdent plus ou moins à la tentation de l'ordre, à la nostalgie du parfait. Elles sont donc plus ou moins idéologiques. Il faudrait pouvoir écrire « idéologiques » victimes d'une image, d'un mirage. En somme la religion « cherchait l'absolu, ce qui est la définition du mysticisme et aussi bien le vœu secret, l'aspiration inavouée de l'art, du savoir, de l'amour »*⁴⁸⁵. L'Absolu jouait au colin-maillard avec l'humain, du paganisme aux religions révélées. Mais, lorsqu'apparaissant dans sa forme humaine, le philosophe méticuleux, habile au déchiffrement du langage, n'a pas hésité à brandir l'arme de l'audace pour dire en quoi consiste sa vraie nature. Ne précipitons pas, notre curiosité sera comblée, pour le moment attardons-nous à faire l'historique des différentes formes religieuses, la marche de l'Absolu vers ses propres demeures. Quelles sont les différentes formes religieuses et leur audience telles que peintes dans la philosophie hégélienne ?

Les religions ont donc une histoire, et comme faits culturels (sociologique), la science qui a pour fonction de les répertorier dans leur évolution diachronique c'est l'histoire^{*486}.

De prime abord, s'impose de facto l'indissociabilité^{*487} des religions aux unités cultuelles qui les propulsent. L'expansion des religions met en avant un phénomène

⁴⁸⁵ *Encyclopedia Universalis*, Corpus 19, Op.cit. p. 754.

⁴⁸⁶ Mais notons que « l'approche historiographique des religions n'est pas réductible à une collection, aussi vaste que possible, de monographies consacrées aux religions particulières » Ibid. p. 755.

⁴⁸⁷ Toutefois, « à cette indissociabilité semblent faire exception les grandes religions universelles telles que le bouddhisme, le christianisme et l'Islam. Précisément en tant qu'elles sont universelles, elles prétendent transcender les cultures particulières et se présentent comme ayant valeur pour tout homme, quelle que soit l'époque ou la zone culturelle, à laquelle il appartient » Ibid. p. 757.

d'acculturation comme ce fut le cas durant la colonisation. Celle-ci a bouleversé les cultures indigènes, les valeurs et systèmes structurants de leur vie, mode de croyance et éventuellement a créé des controverses et des conflits au sein de certaines contrées. Ainsi du moment où les controverses, les doutes ainsi que certaines formes religieuses de violence irrationnelle émaillent les religions, se pose la nécessité d'une philosophie de la religion pour comprendre, concevoir et raisonner, entre autres, la nature de la vérité religieuse. Mais pourquoi raisonner sur la religion quand on sait que celle-ci s'appuie à la base sur des dogmes absolus ? Celle-ci a-t-elle besoin de la philosophie pour se justifier ? Comment comprendre l'ingérence philosophique étant donné que la religion est née sur son propre terrain ? N'est-ce pas un vœu de reconquête d'un champ perdu-la religion est née sur le terrain de la philosophie- ?

V-I-1 : Concept de religion : portée de la philosophie de la religion

La *Philosophie de la religion* élabore le concept philosophique de la religion à partir de l'existence historique du christianisme. A ce propos, Hegel note que « *La nécessité philosophique de la religion est le contenu même de l'Idée absolue* »⁴⁸⁸. Cette considération montre bien que la philosophie de la religion n'a pas à s'attarder sur le caractère contingent des aspects formels, mais a affaire au contenu, à la teneur immanente qu'est la substance intime de l'esprit. La contingence ne doit pas faire son nid dans la religion bien entendu dans sa vraie nature. Hegel veut-il fonder sa propre religion (religion philosophique) et remplace le Législateur divin ? Nous verrons qu'à la place de l'histoire des religions, précisément de la classification classique de l'ordre chronologique (du point de vue diachronique) des religions, il opère sa propre classification et déclare le Christianisme sceau des religions et de la religion. Cela veut-il dire que Hegel ne reconnaît-il pas les autres formes de religion comme l'Islam ? Nous allons voir que, dans sa nouvelle classification empirico-conceptuelle ou conceptuelle (manifestation des religions vers la forme spirituelle ou automanifestation de soi de l'Absolu), Hegel range l'Islam dans la rubrique des religions naturelles. Cela a-t-il un sens ?*⁴⁸⁹ Examinons ce que recouvre cette néo classification découlant de la traduction de l'Absolu en leçons.

⁴⁸⁸ G.W.F. Hegel, *PR*, éd. Lasson, t. I, p. 182

⁴⁸⁹ Si Hegel n'a pas nié l'Islam comme religion- il parle d'ailleurs de la religion des Mahométans- sa nouvelle historiographie religieuse place l'islam dans l'ordre de l'antériorité par rapport au Christianisme. Or, pour ce que nous connaissons, l'apparition temporelle des religions (abrahamiques) révélées sont respectivement le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*. Et l'Islam enseigne qu'il est la religion primordiale préfigurant toutes

Dès *l'Avant-propos* des leçons sur la *PR*, Gibelin expose ce que Foucault précisera plus tard, à savoir, qu'on ne peut s'échapper de Hegel ; il nous attend immobile et ailleurs*⁴⁹⁰. Donc pour Gibelin, « *L'influence de ce penseur sur le mouvement philosophique ultérieur a été considérable soit que l'on ait adopté entièrement ses idées, soit qu'on les ait développées en tel ou tel sens (droite et gauche hégélienne), soit enfin qu'on s'y soit opposé, comme par exemple Kierkegaard* »⁴⁹¹. Dans cette œuvre, Hegel fait le point d'ensemble des différentes religions jusqu'à ce qu'il nomme la religion absolue dans sa réconciliation avec la raison ; une religion dont le principe, à savoir l'esprit, ne peut plus s'opposer avec la raison humaine. Cette religion, en l'occurrence la religion chrétienne dans sa forme protestante, enseigne le principe de la subjectivité infinie, la liberté dans une humanité de plus en plus consciente d'elle-même. L'expression « Philosophie de la religion » peut sembler curieuse pour celui qui ne se fie qu'à une seule directive, celle du « croire » sans interrogation, ni trop scruter sur l'essence de Dieu. Cette attitude est celle de l'homme pieux qui fait confiance au sentir, à la raison du cœur au détriment de la raison qui ne peut lui fournir des preuves tangibles sur l'objet de ses croyances. Pascal reconnaissait d'ailleurs que « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas ». Hegel semble aussi être dans le sillage de Pascal car, dit-il, « *La piété immédiate n'a nul besoin de philosophie* »⁴⁹². Aussi dans *l'Encyclopédie III*, Hegel avait déjà dit clairement qu' « Une religion n'est pas une invention de l'homme mais une production de l'agir divin en l'homme »⁴⁹³. Cette vérité trouve son appui aussi dans la philosophie de la religion où Hegel confirme que « La religion est le savoir divin, la connaissance que l'homme a de Dieu et la connaissance de lui-même en Dieu, c'est là la sagesse divine et le champ de l'absolue vérité »⁴⁹⁴.

Quelle peut être, dès lors qu'on sait de manière précise qu'il ne revient pas au croyant et a fortiori ni au philosophe d'édifier la religion, l'utilité d'une philosophie de la religion ?

Si « la philosophie n'a pas à être édifiante », son apport en tant que lumière contre l'obscurantisme, le fanatisme ainsi que la superstition, peut n'être pas de moindre

les autres religions qui la précèdent mais qui dans l'ordre logique annoncent sa venue. C'est pourquoi elle est venue clore la religion avec le prophète Mohammed qui n'a pas fondé une religion en son nom- qui s'appellerait « mohamadisme »- mais venir clore la prophétie avec le Coran. Mais encore notre problème avec Hegel, c'est qu'il n'accepte aucune révélation mais l'autorévélation ou l'automanifestation de Dieu dans la personne de Jésus Christ. Hegel veut-il devenir Dieu ? Ou encore, veut-il fonder sa propre religion ?

⁴⁹⁰ Foucault, *L'Ordre du Discours*, Gallimard, 1971, pp. 74-75

⁴⁹¹ G.W.F. Hegel, *PR*, Op.cit. P. 7

⁴⁹² G.W.F. Hegel, *PR*, ibid. p. 7

⁴⁹³ Cf. *Encyclopédie III*, §§ sur la Religion révélée

⁴⁹⁴ G.W.F. Hegel, *PR*, Op.cit. p. 251

importance. L'Absolu est l'objet de toutes les religions, comme leur contenu et leur fin dernière. Précédemment, on a su montrer qu'il est l'Idée qui s'est incarnée en Esprit. Mais nous allons le voir de manière plus détaillée dans les diverses formes religieuses qui ont jalonné l'histoire de la religion.

La réconciliation paraît être affaire de religion où les passions égoïstes et soucis particuliers se défont de leur « être éphémère »⁴⁹⁵ au nom de leur propre raison. On imagine bien évidemment que la religion permet à l'humain d'avoir conscience d'un manque de sa plénitude dont la récupération est dans la foi en l'essence divine.

Le fait que la philosophie n'a pas à être édifiante ne signifie aucunement que l'homme doit se détourner de son but qu'est la connaissance rationnelle. Celle-ci, appliquée à la religion, se veut être une recherche et une connaissance de la nature de Dieu. Qu'est-ce Dieu ? Quelle est son message ? Que veut-il que fasse sa communauté ? A ces questions, la philosophie de la religion donne dans le détail les réponses pour l'aspiration à sa vérité fondamentale : la liberté par la connaissance, l'esprit sachant. S'interroger sur la nature de Dieu, revient à mieux le connaître pour bien l'adorer dans toute la simplicité que cela requiert. N'est-ce pas que toutes les religions monothéistes enseignent unanimement que Dieu demande qu'on le connaisse d'ailleurs avant de l'adorer. Connaître Dieu ne doit pas être perçu comme un athéisme, au contraire le méconnaître et passer dans la pratique à l'aveuglette en mélangeant les genres constitue le vrai danger. C'est le cas aujourd'hui des fondamentalistes qui repoussent toute vision qui est hors de leur cercle, de leur pratique, car ils posent l'Absolu comme un héritage rigide qui à vrai dire demande un assouplissement pour s'accommoder à l'air du temps. La connaissance ne renferme pas de danger en soi. Dans aucun domaine quelle que soit sa nature, on ne peut être heureux en étant ignorant de sa réalité. C'est pour cela que la connaissance est une rébellion justifiée dans laquelle la tyrannie des idées reçues se voit vaincue, ainsi que l'aveuglement du sentiment religieux, celui de la foi. Toutefois une foi raisonnée, épurée de ses pratiques a priori inséparables du principe de la religion, n'est-elle pas une subordination de la religion à la raison ? D'ailleurs on voit un Hegel hésitant, relativiste en ce qui concerne la connaissance de Dieu, et qui par conséquent soutient la légitimité de toute forme intermédiaire pour le connaître. Cette attitude paraît déconcertante en ce qu'elle dévoile l'inutilité d'accorder une suprématie à la science de la religion. Hegel semble donc frôler la contradiction lorsqu'il admet que

⁴⁹⁵ G.W.F. Hegel, *PR*, Op.cit. p. 11

« nous devons connaître Dieu, sa nature et son essence et considérer cette connaissance comme ce qu'il y a de plus sublime ; qu'on y arrive par la foi, l'autorité, la révélation, ou comme on le nomme, par la raison, cette différence ici importe peu, car cette connaissance là en a fini avec le contenu que donne la révélation divine de la nature comme avec le rationnel »⁴⁹⁶.

L'homme pieux se suffit à la confiance totale en s'adonnant sans réserve à l'autorité divine. Hegel le peint de manière éclatante : « La religion de l'homme pieux, c'est-à-dire de celui qui est digne de ce nom, est confiance en Dieu, soumission »⁴⁹⁷. Or, philosopher c'est briser les barrières, les tabous, les interdits qui sèment la crainte et la terreur dans l'esprit humain. La philosophie de la religion, dès lors, ne peut échapper à l'entreprise de démolition de la carapace superstitieuse qui plane dans la représentation religieuse. Guidée par la raison sans pitié, le scientifique religieux traverse les murs des temples qui bornent sa vue, et ne se rassasie qu'à l'appréhension du contenu absolu, la vérité nue de Dieu identique à l'esprit se sachant et ayant son contenu dans le savoir. Vérité déconcertante d'ailleurs pour le froid religieux, ce zélé dont la conduite décente en matière de religion est de croire sans interroger, accepter sans se poser des questions. Si la religion de l'homme pieux, c'est de se soumettre sans réserve, alors l'homme rationnel semble se poser en libertin hors de la piété illuminée. Le philosophe se méfie de la soumission ; pour lui c'est une sorte d'étouffement qu'on inflige injustement à la raison. Celle-ci doit éclore, et la condition de possibilité c'est d'élaguer tout ce qui est à l'encontre de cela. Diderot, ce féroce défenseur des Lumières avait déjà souligné que « La soumission à une autorité législative dispense de raisonner ». A l'origine de la soumission religieuse, peut-on dire avec Hegel, que « L'habitude et l'entendement sont à la source de sa vraie conduite »⁴⁹⁸? On signifie aussi un aspect non moins important de la force corrosive de la soumission. Celle-ci se veut être entièrement un don de soi, un rabaissement, une forme de ravalement qui, selon le jugement commun de la société contemporaine, serait au voisinage de la bestialité. Le pieux, le vrai zélé, et l'actualité sera requise en guise de témoin, s'aliène volontairement et s'auto-nie en ramenant ses droits au devoir être. Ainsi,

« il reconnaît une puissance supérieure, des devoirs absolus, sans droits effectifs à vrai dire ; car ce qu'il obtient, comme prix en quelque sorte de son devoir accompli, c'est toujours un don de la grâce. »⁴⁹⁹.

⁴⁹⁶ G.W.F. Hegel, *PR I*, Op.cit. p. 13

⁴⁹⁷ G.W.F. Hegel, *PR I*, ibid. pp. 19-20

⁴⁹⁸ G.W.F. Hegel, *PR I*, ibid. p. 20

⁴⁹⁹ G.W.F. Hegel, *PR I*, Ibid. p. 21

Ce qui en découle de ce ravalement volontaire inhérent à l'inculture, c'est la non- liberté dont la conséquence est monstrueuse pour le sujet au vu de l'invention de soi et à la maturité rationnelle. Hegel, on ne le dira jamais assez, combat une certaine forme de religion, et non pas la religion en soi. Dieu décide à ma place, il sait d'avance tout ce qui doit arriver, sont des expressions, entre autres, qui empêchent l'individu de s'épanouir et de se responsabiliser en tant qu'esprit dont la nature est de connaître, de s'affirmer comme liberté, et de s'édifier par lui-même au détriment des considérations illusoires. Sans nul doute, on convient qu'

« il est facile de découvrir cette contradiction qui prétend que ce qui dépend absolument de ma liberté, me soit assuré d'ailleurs d'une façon naturelle, inconsciemment et de l'extérieur »⁵⁰⁰.

Cette situation n'est en rien différente de celle de l'homme primitif au joug avec les forces naturelles qui s'abattent sur lui et le détournent en faveur de la crainte. Hegel dit à ce propos que

« ce qui la distingue paraît être plutôt que la conscience y demeure dans l'unité, étant donné précisément que la division en divin d'une part et en connaître comme position de soi n'existe pas, que l'homme n'a pas mangé encore de l'arbre de la connaissance »⁵⁰¹.

On croyait, en effet, selon une interprétation de la théologie négative, que l'homme était libre, car après avoir désobéi, défié Dieu en violant l'interdit, il s'était départi du Dieu qui ne pouvait supporter l'opposition. Hélas ! Il n'en est rien, la religion l'a terrifié de telle sorte qu'il se cantonne dans l'hors- soi de son être, loin de la voix de sa raison. Ainsi dans l'unité paisible, l'homme inactif et sans voix, cède à l'autorité : « Dieu est le principe actif »⁵⁰². Toutefois, « La connaissance en se développant, a fait déchoir, a écarté cette conception extérieure de finalité »⁵⁰³. Dénoncée par la raison, la religion ne sait pas se défendre car le savoir de la représentation ignore la négation pour pouvoir se poser en positif rationnel. Connaître c'est s'opposer, et affirmer une certaine autonomie de soi. La vraie connaissance est en croisade contre l'immédiateté et l'autorité infondée.

⁵⁰⁰ G.W.F. Hegel, *PR*, Op.cit. note 2, p. 249

⁵⁰¹ G.W.F. Hegel, *PR*, ibid. p. 23

⁵⁰² G.W.F. Hegel, *PR*, ibid. p. 23

⁵⁰³ G.W.F. Hegel, *PR*, ibid. p. 24

Ce faisant, la connaissance émancipatrice de l'ignorance et de l'illusion, n'est-elle pas ennemie de la foi ? Comment convenir avec Augustin que « Foi et savoir ; croire pour comprendre et comprendre pour croire » ?

A première vue, on constate sans barrière aucune que la connaissance audacieuse met dans l'embarras la piété religieuse. Celle-là vise le nécessaire, la finalité de ce qui est (Dieu est : c'est ici la rose dans la croix du présent dit la philosophie du droit), tandis que celle-ci (la représentation religieuse), se suffit à ce qui n'est pas, l'Absolu dans la nuit, comme disait le jeune Hegel de l'Absolu de Schelling dans « La nuit où toutes les vaches sont noires ». En effet, pour Hegel, les représentations, le sentiment, sont un artéfact en ce sens qu'ils relèvent d'une combinaison artificielle de la conscience en rapport à une vérité objective dans l'au-là et qui s'éloigne du contenu vrai. Pour le suppléer,

« La philosophie de la religion représente la conciliation des deux cotés, de l'infini dans le fini ; du fini dans l'infini ; la réconciliation de l'âme avec la connaissance, du sentiment religieux, d'une solidité absolue avec l'intelligence »⁵⁰⁴.

Dès lors, dans la philosophie hégélienne de la religion, Dieu n'est plus dans une transcendance, dans les lointains méandres de l'au-delà imaginaire, mais ce qui est en et pour soi en « Moi » « comme objectivité et subjectivité absolues. Moi, comme simple, universel, comme pensée, je suis d'une manière générale, rapport »⁵⁰⁵. Autrement, « *Dieu revient à soi dans le Moi qui en tant que fini se supprime et se conserve, il n'est Dieu que par ce retour* »⁵⁰⁶

Quand Hegel parle de la religion dans le puits de l'obscurité profonde, celle de la non- réflexion, il pointe du doigt la religion païenne. En opposition, c'est la religion chrétienne, affirmation de la subjectivité infinie de l'homme, où « l'essence et la nature de Dieu » sont « manifestement le développement de son contenu »⁵⁰⁷. On se permettra donc de soutenir que la vérité religieuse dans son contenu, est l'Esprit conçu et communiqué dans l'esprit qui sait comme conscience universelle. Mais ce qui est déconcertant à bien des égards, c'est que Hegel avance masqué sur ce rapport entre philosophie et religion. A vrai dire, il brinqueballe entre la religion qui, dit-il,

« est précisément le vrai contenu il est vrai, sous forme de représentation et ce n'est pas à la philosophie de fournir la vérité substantielle. Les hommes n'ont pas eu besoin d'attendre la philosophie pour

⁵⁰⁴ G.W.F. Hegel, *PR I*, Op.cit. p. 27

⁵⁰⁵ G.W.F. Hegel, *PR I*, ibid. p. 27

⁵⁰⁶ G.W.F. Hegel, *PR I*, ibid. p. 130

⁵⁰⁷ G.W.F. Hegel, *PR I*, ibid. p ; 28

recevoir la conscience, la connaissance de la vérité.⁵⁰⁸», et la raison spéculative, d'autre part, qu'il reconnaît ailleurs*⁵⁰⁹ comme le seul berger légitime de la religion. L'identification du contenu avec la forme, comme Esprit conçu dans et par la raison qui se sait, donne un relent d'édification de la part de la philosophie hégélienne.

Mais n'allons pas trop vite en besogne ; Hegel précise que

« Ce qui distingue la religion de la philosophie et de l'art n'apparaît que dans la religion absolue où la religion s'achève en sa détermination concrète. La détermination concrète est le contenu »⁵¹⁰.

Pour bien saisir la différence de formes entre les différentes sphères de l'esprit absolu, on va d'abord, faire une historiographie de la religion, pour enfin aboutir à ce qui est la religion absolue qui pourra ainsi nous permettre de voir clair les variations.

V-I-2 : Position (s) dans le système

Positions ou position de la religion dans le système ? Déterminer la position de la religion dans le système, particulièrement en son moment absolu, paraît faire l'objet d'une aporie. Pourquoi ? Parce que la religion dans le système hégélien, peut-on dire en langage parabolique, est comme une personne dont le don d'ubiquité lui permet d'occuper deux sièges à la fois.

Premièrement, la religion, selon l'*Encyclopédie* (§§ sur la Religion Révélée) et les *PPD*, détient la vérité substantielle dont l'indifférence pour quiconque à son égard ferait que celui-ci n'appréhende rien de la science. Elle est contenu et vérité substantielle, ce qui lui permet d'occuper la classe supérieure selon l'ordre hiérarchique du point de vue du contenu. Ce statut onto –logique lui permet aussi d'être la condition de possibilité de toute autre forme qui, logiquement ne doit être qu'un dérivé X' ou X'' du grand X qu'elle est. Que cela soit l'art ou la philosophie avec qui elle constitue la sphère de l'esprit absolu, ces autres formes doivent toutes être des subordonnées de la forme première qu'est la religion dans son statut de la vérité qui fonde. Encore, en logique, le principe premier doit nécessairement sous-tendre toute autre détermination. Mais il n'en est rien ici, ou du moins partiellement. Si l'art, comme premier terme de l'esprit absolu du point de l'exposé scientifique du système,

⁵⁰⁸ G.W.F. Hegel, *PR*, Op.cit., pp. 248-249

⁵⁰⁹ Cf. *Encyclopédie III* : la raison fournit la forme identique au contenu

⁵¹⁰ G.W.F. Hegel, *PR I*, Op.cit. p. 251

exprime le contenu substantiel de la religion à travers l' « imagerie » et s'avère être un mode imparfait à titre de moment provisoire subsumé dans la représentation religieuse, la philosophie au contraire se dresse comme vérité absolue de la représentation religieuse de ce contenu. Mais dans quel sens l'entendre ?

La religion a le contenu substantiel mais comme jeté à l'étourdie dans la représentation qui est une forme non conforme à la réalité de ce contenu. Ce qui fait que la représentation religieuse introduit la contingence dans ce même contenu et pervertit sa vérité. Le contenu, le Soi est ramené dans la transcendance, dans l'au-delà coupé de l'effectivité où doit se révéler le sens et la réalité spirituelle dans le monde objectif, comme nous l'avons montré dans la partie du cycle objectif. Art, Religion-Philosophie, rappelons le sont les trois termes syllogistiques de la doctrine de l'esprit absolu. Le dépassement de la religion par la philosophie qui l'épure, l'écarte de la contingence par l'acte du discernement fait de celle-là le deuxième moment dans la progression scientifique moyennant le rôle déterminant de la dialectique (pensée) spéculative. Le contenu religieux doit être su et non représenté ; il est dans la pensée qui l'appréhende dans le savoir d'elle-même. Selon l'*Encyclopédie* III 1827 et 1830 :

« la philosophie se détermine de façon à être une connaissance de la nécessité du contenu de la représentation absolue, tout comme de la nécessité des deux formes, d'un côté, de l'intuition immédiate, avec sa poésie, et de la représentation présupposante, de la révélation objective et extérieure, de l'autre côté, d'abord, de l'aller-dans –soi subjectif, puis du mouvement subjectif vers le dehors et de l'identification de la foi avec la présupposition »⁵¹¹.

Nonobstant l'éclairage, on n'est pas du tout guéri de l'ambiguïté dans laquelle Hegel nous plonge car, ailleurs il précise catégoriquement que la philosophie n'a pas à fournir le contenu substantiel, autrement dit, il n'est pas de sa compétence. Or, ce que nous retenons de l'injonction de la pensée spéculative, c'est son pouvoir manifeste d'ôter à ce même contenu sa forme élémentaire. Risquons le mot ! Hegel nous dit que la représentation est la forme fausse et le savoir philosophique la forme vraie où le contenu lui est identique ; le concept dans son habit authentique. Comment sauver Hegel de la confusion et se convaincre en même temps que le travail philosophique n'est pas de vocation édifiante ? Sauver Hegel, n'est-ce pas se ranger du coup dans l'accusation d'athéisme dont il fut lui-même victime ?

⁵¹¹ G.W.F. Hegel, *Enc.* III 1827 et 1830 C § 573, p.360

Nous y reviendrons plus en détails dans l'éclairage de ces accusations et la christologie de Hegel.

Mais retenons que la religion a deux positions dans le système : celle d'une ontologique comme genèse dans son contenu et de toute forme ou détermination de l'esprit (même dans l'art grec il fut question de la religion esthétique ou *Kunstreligion*) ; celle d'une position secondaire dans l'historicité de l'esprit absolu qui, dans son sommet, est couronné par la philosophie, le règne de la vraie réconciliation où le contenu de l'esprit reste identique à sa forme. La pensée dans la pensée, l'esprit dans l'esprit, Dieu dans l'homme, le penseur spéculatif. Même Hegel ici semble être discriminant, car si c'est par le biais du savoir que l'on a la vraie foi qui bien évidemment est « foi dans la raison » comme l'expose le discours inaugural du 22 Octobre 1818 à la chaire de l'université de Berlin, ceux qui n'ont pas la chance d'apprendre la philosophie hégélienne ne connaîtront pas Dieu. Ensuite, si l'on s'interdit ici toute vision schellingienne, on ne manque pas au contraire de voir ici le triomphe d'un fichtéanisme d'un moi qui, s'identifiant à l'esprit dans le savoir, reste lui-même.

Hegel, faut-il le reconnaître, a inspiré tout le mouvement existentialiste d'après, et du type kierkegaardien ou du matérialisme historique. La religion chrétienne, traduite conceptuellement, ne pourrait que donner à ces accusations des théologiens que nous verrons dans la partie trois de ce chapitre.

V-I-3 : Religion et l'Idée de contenu absolu

Dans le paragraphe 565 de *l'Encyclopédie*, il est essentiellement question du contenu et de la forme de l'Esprit absolu. Suivant le contenu, l'Esprit absolu est l'unité de l'intériorité et de l'extériorité « en et pour soi » de la nature et de l'esprit. Le contenu de l'Esprit absolu est sa plénitude en soi excluant toute scission ; seules les formes religieuses donnent à voir la métamorphose mais la vérité substantielle reste elle-même. En revanche et suivant la forme, il est pour une conscience singulière qui l'appréhende dans la représentation. Donc la forme s'offre à travers les représentations qui sont des modalités empreintes d'imperfections. En outre la représentation pose un rapport d'extériorité, de séparation des moments de la révélation ; Dieu coupé du manifesté qui le donne à voir. Mais les différentes religions ne sont pas inséparables pour ceux qui sont en mesure de voir les réalités spirituelles de l'intérieur. Donc qu'elles prennent les figures d'un carré, d'un triangle ou d'un hexagone, etc. ; chaque religion représente une certaine économie

spirituelle pour trouver à partir d'elle le centre divin. C'est pourquoi le contenu, Dieu ou l'Absolu qu'elles expriment (particulièrement les religions révélées), fait que toute religion est à la fois la religion et une religion. La religion, parce qu'elle contient la Vérité substantielle, et une religion dans la mesure où elle met l'accent que sur un aspect particulier de la Vérité. Dans la religion absolue que nous verrons dans le chapitre suivant, l'accent est mis sur la descente, l'incarnation ou la manifestation totale de l'Absolu ; c'est ce qui exprime d'ailleurs, selon Hegel, le caractère achevé de cette religion dans la réalisation manifeste de l'Absolu. Ici il est établi que le contenu du christianisme est l'Esprit absolu. C'est seulement par la foi en l'unité de l'esprit, le recueillement et le culte qu'on appréhende Dieu dans la représentation. Ces méthodes propres à la représentation religieuse peuvent aplanir selon les canons de la religion, ces imperfections qui causent des rapports d'extériorité des moments de l'esprit, et poser l'unité de l'esprit comme identité avec soi dans sa différenciation. Ce contenu cité ci-dessus constitue le récapitulatif de l'esprit avec son Autre qu'il a posé. Autrement tout ce qui était hors de soi rentre désormais dans l'esprit revenant sur lui-même. Donc après la suppression de la séparation de la figure et du savoir (l'art), l'esprit absolu revêt cette double structuration sous une forme et un contenu. Retenons bien que ce contenu de l'esprit absolu est identique à celui du christianisme à savoir l'esprit étant en et pour soi de la nature et de l'esprit. En revanche la forme est pour le savoir subjectif de la représentation. Ce qui est à l'œuvre dans la forme c'est le pouvoir de la représentation, résultat d'un sujet singulier englué dans la facticité de son existence. Ce dernier, en tant que conscience finie, s'installe dans son immédiateté et attribue à chaque moment du contenu de l'esprit absolu une subsistance par soi. La nature de la religion, depuis le texte sur *Foi et Savoir* (1802) jusqu'à *l'Encyclopédie III éd. 1827 et 1830*, est d'être une forme du savoir et pas le savoir en tant que tel. D'ailleurs la division de la forme en sphères particulières ne signifie cependant pas qu'elles sont vides de tout contenu. Autrement le contenu absolu dans cette séparation, s'introduit en chacune des formes particulières. Seulement dans la représentation, le contenu de l'esprit absolu est appréhendé de l'extérieur et non en lui-même, ce qui fait que le savoir subjectif manque sa visée authentique, véritable étant donné qu'ici le contenu de l'esprit absolu est saisi de l'extérieur.

Ainsi le manque d'efficacité de la représentation se limitant dans la visée imparfaite de la liberté, suscite la nécessité d'un développement ultérieur qui serait au-delà de la représentation. C'est donc l'émergence du culte et du recueillement. Autrement dit, dans la dévotion et le culte, le croyant, par la concentration, se recueille dans l'Esprit saint, qui est l'esprit dans la communauté, la réconciliation infinie.

Dans *l'Introduction des leçons sur la Philosophie de la religion*, Hegel déclare que

« l'objet de ces leçons est la philosophie de la religion et l'objet de la religion est lui-même le plus sublime, absolu ; il fait aussi l'objet de la philosophie de la religion dont le contenu est le contenu absolu. En cette première Leçon je me propose de déterminer au préalable l'objet et la fin de la philosophie de la religion »⁵¹².

Cependant, Dieu en leçon, Dieu en vérité conceptuelle, Hegel ne risque t-il pas de n'aspirer à aucun suffrage ? Rien que le fait, par l'application de la raison humaine, de traduire sacralité, dévotion et cultes en langage conceptuel, revient à se poser, à se mesurer à l'Absolu. Plus loin, Hegel de rajouter que

« la religion est l'occupation la plus libre et en elle, l'esprit est libéré. Elle est la libération, **ce qui est libre absolument**, bien plus la liberté même et pour cette raison fin pour soi. Elle est la conscience absolument libre, la conscience de la vérité absolue. C'est pourquoi elle donne la satisfaction ; c'est en elle que l'esprit se décharge de toute finité et qu'il est en tout assuré et éprouvé, c'est l'occupation avec les choses éternelles »⁵¹³.

Hegel passe longuement à une définition de la religion, mais ne prononce pas encore sur celle qui est en question et qui est largement magnifiée. Il nous parle de la religion, il est vrai, dont participe toutes les formes particulières de religion. Dieu, donc, principe, mais aussi visée absolue étant donné que l'action des croyants s'inscrit dans une tension vers

« ce **savoir et ce sentiment de Dieu comme leur vie supérieure**, leur **véritable fin**, leur **vraie dignité**, comme **le dimanche de leur vie** où **s'évanouissent les soucis des fins terrestres**, les occupations de ce monde et où **dans le sentiment actuel du recueillement** ou dans l'espoir **de ce recueillement**, l'esprit **s'apaise en Dieu** »⁵¹⁴.

La religion signe la plénitude de l'homme⁵¹⁵, donc celui-ci s'y dépasse et voit son être loin des mirages de la contingence et de l'évanescence. Comme conscience finie, l'homme en elle (dans la religion) prend parfaitement conscience qu'il participe à une vérité qui, loin de la vanité de la temporalité, lui assure que « toutes les formes terrestres n'y font

⁵¹² G.W.F. Hegel, *PR I*, Op.cit. p. 9

⁵¹³ *PR*, ibid. p. 10

⁵¹⁴ *PR*, ibid. p. 10

⁵¹⁵ C'est ce que semble suggérer Hegel à Duboc dans une lettre datée à Berlin le 29 Avril 1823 : « (...) donc lorsque chez un homme la foi, la certitude, la conviction de la vérité, de Dieu, est solidement établie, il ne s'agit pas en premier lieu d'acquérir cette conviction par la connaissance intellectuelle (cependant il adviendra souvent que l'homme y arrive par la voie de l'intelligence philosophique)- mais il s'agit bien plutôt de reconnaître et de comprendre ce fondement déjà établi par l'esprit et le sentiment. Dans cette situation, l'esprit est pour ainsi dire sûr de lui-même à l'égard de la connaissance » Hegel, *Cor. III*, p. 17

plus qu'encadrer la forme lumineuse de la réconciliation, du **recueillement et de l'amour** et tout ce qui est temporel s'y transfigure en **éternelle harmonie**, en **la splendeur fête de l'Eternel** »⁵¹⁶.

Ainsi, le **paragraphe 565**, de *l'Encyclopédie III*, se résume dans sa structuration à travers quatre phases fondamentales. **D'abord, l'esprit absolu, en soi et pour soi est le contenu du christianisme.** Ensuite, c'est l'esprit absolu qui se manifeste dans le christianisme dans **la forme de la représentation**. En troisième lieu, se trouve **dans la représentation un ensemble cohérent de dogmes**. Enfin, **la foi et le recueillement du culte** animent le christianisme et en sont l'âme.

⁵¹⁶ G.W.F. Hegel, *PR*, Op.cit. p. 11

V-II : Histoire philosophique des religions et leur signification dans la vie de l'esprit absolu

L'histoire de la religion doit commencer par la saisie de sa forme primitive de celle-ci qui a sa vérité dans l'existence des peuples eux-mêmes. Le plus ancien témoignage, celui à partir duquel toute autre forme religieuse doit sa vérité originare, en l'occurrence *l'Ancien Testament*, n'explique point l'origine de la religion. C'est pourquoi dès l'introduction, l'interrogation au sujet de la forme primitive de la religion énonce en guise de réponse que « *Cette question, par laquelle l'histoire de la religion doit commencer, rentre encore en partie dans la philosophie de la religion, puisque les sources d'aucune religion positive ne remontent au delà de l'existence historique des peuples eux-mêmes. L'ancien testament place déjà au temps des patriarches l'opposition du monothéisme et du polythéisme ; mais il n'en explique point l'origine (...) Si nous nous adressons aux sages de l'antiquité pour connaître ce qu'ils pensent de l'origine du paganisme, nous les voyons tous donner à la mythologie un sens allégorique ou philosophique. Ils identifient les dieux avec les principes du monde ou avec d'anciens héros dont l'histoire aurait été divinisée* »⁵¹⁷.

Il ne serait alors pas périlleux d'asseoir l'idée selon laquelle la religion est née sur le terrain de la philosophie dans son bas-parlant sous sa forme mythologique. C'est le cas de Platon utilisant la forme mythologique celle qui fut à l'époque plus accessible pour instruire et informer la conscience naïve désireuse de surmonter son ignorance. C'est ainsi que dans le *Timée* il attribue la création du monde à un Dieu qui depuis son trône paisible dans le règne des belles formes, crée le monde comme résultat de son reflet. La mythologie grecque nous donne, et même bien avant Platon, le décor des premières tentatives de formes religieuses dans le tâtonnement et le sombre polythéisme dans l'adoration des formes naturelles.

Selon Frédéric Creuzer, « *les diverses mythologies remontent à une religion pure et révélée, dont les débris se retrouvent dans toutes les religions polythéistes et en particulier dans les mystères grecs* »⁵¹⁸. Le mythe, ainsi que nous l'avons dit précédemment, constitue le fond sur lequel s'enlèvent et se clarifient les premières tentatives de réponses aux préoccupations religieuses dans leurs formes rudimentaires. La nature fut donc le dieu capable de leur fournir un réconfort dans leur perplexité. Ainsi l'histoire de la religion tient

⁵¹⁷ Otto Pfeiderer, *La Religion, son essence et son Histoire, l'histoire de la religion- extrait des notes théologie et philosophie*, n°1 janvier, 1972- p. 5

⁵¹⁸ Ibid. p. 6

son principe inaugural du polythéisme ambiant. Si Hume conçoit le monothéisme comme un aboutissement- et non pas une curiosité spéculative- du tâtonnement pluriforme qu'est le polythéisme, Hegel en revanche appréhende ce niveau inférieur comme une nécessité dans le procès de l'esprit. Anciennement, «*Le Ciel et la Terre étaient considéré par toutes ces religions comme des êtres vivants auxquels se rapporte un sentiment vague de dépendance. Pour l'homme encore engagé dans le lien des sens, le ciel et la terre ont dû représenter l'infini sans limites.* »⁵¹⁹. C'est le cas des Anciens philosophes qui, tous, ont écrit un *périphyséos* pour expliquer l'origine ainsi que les êtres qui dépendent tous d'elle. L'homme ne pouvait en rester là sous l'adoration aveugle des objets naturels au point de s'aliéner dans le néant vide. A cette religion allait donc succéder la religion de la culture telle que fixée par Homère et Hésiode. Cette spiritualisation fait que la personne naturelle des dieux s'efface au profit de la vie morale. Dès lors un grand pas se dessine dans l'évolution de l'humanité en ce que l'on arrive à la pénétration de l'humanité par l'activité divine dans la noble forme spirituelle. Zeus, Athénée et Apollon sont les principales figures de la mythologie grecque, et c'est en elles que la transition de la religion de la nature à la religion de la culture, telle qu'elle apparaît chez les poètes épiques, se laisse le plus facilement reconnaître. Hermès, dont le nom est identique au Saraméyas des Védas, paraît avoir été originellement un dieu de l'air, des vents et des nuées. Il est devenu d'une part, le représentant de la puissance reproductrice, et, de l'autre, le message ailé des dieux. Dionysos était, comme Hermès pour les anciens Pélasges, un dieu de la force génératrice telle qu'elle se manifeste en particulier dans le fruit des arbres et de la vigne ; si la tradition le considère comme un fils de Sémélé (la terre) et de Zeus, il faut en chercher la raison dans le fait que la terre, pour produire les fruits de l'automne, et en particulier pour murir le raisin, a besoin de la pluie et de l'ardeur du soleil. Aussi «*Poséidon, dieu de la mer, des fleuves et des sources, devait avoir son importance pour la Grèce entourée par la mer. L'analogie des vagues rapides avec des coursiers agiles le transforme en conducteur de courses équestres et en patron de la cavalerie* »⁵²⁰.

Si sur terre existe un dieu terrestre (comme nous l'avons vu avec l'Etat divin) dont le rôle est d'ordonner la vie des hommes, qui donne souvent la mort dans les sentences de la condamnation, il n'en va pas pour autant que ce dieu soit le maître de la mort naturelle. Quel est ce maître absolu qui peut même disposer la mort des agents du divin terrestre ? Hegel est persuadé de l'existence de ce maître absolu dont l'attention se trouve dans ses paroles

⁵¹⁹ Otto Pfléiderer, Op.cit. p. 8

⁵²⁰ Ibid. p. 26

célèbres : « La mort, cette ineffectivité est la chose la plus redoutable, tenir la main ferme devant elle est la chose la plus difficile ». Pour le moment, essayons de déterminer les différentes religions telles qu'elles se donnent dans le système hégélien.

V-II-1 : De la religion naturelle à la religion de l'art

Dans la *Phénoménologie* de 1807, Hegel donne une approche de la religion naturelle qui s'apparente à celle des présocratiques dans leur mode d'appréhension de l'archè du monde à travers les éléments naturels. La différence est que chez ces anciens physiciens, il fut question de l'origine du monde et non pas de religion. Donc dans la religion naturelle, Dieu ou l'Absolu « est représentée par l'être de la nature, la lumière, les plantes et les animaux, etc. »⁵²¹. Cette forme primaire et assujettie de la religion est l'équivalente de l'animisme, pure aliénation de l'humain devant la matière morte dénuée d'esprit. L'homme vide du Soi de tout contenu en le ramenant à un mode d'être privé de sens, et, du coup, se ravale à la détermination inférieure de la matière au détriment de la spiritualité dans le bon sens. Hegel le range dans la régression en affirmant qu'« En tant que cette détermination inférieure se présente encore, elle est retirée dans l'essentialité »⁵²². Le manque caractéristique de conscience à adorer la nature résulte d'un manque de conscience réelle, effective de l'humain dans un état instinctif, de non liberté. Autrement dit, il n'existe pas encore d'esprit effectif quand on sait que le propre de celui-ci c'est « la figure dans laquelle il a l'intuition de lui-même dans la religion »⁵²³. Hegel est sans détours et reste le même de la *Phénoménologie de l'esprit* de 1807 à l'*Encyclopédie* de Berlin de 1830. Essayons d'exposer brièvement ce qu'il en est sur ce point dans ces deux œuvres malgré leur écart chronologique. Dans la *Phénoménologie* d'Iéna, Hegel précise que la figure vraie, objective d'une religion doit être adéquate à son esprit effectif dans son essentialité. On lit bien que l'esprit religieux est en devoir de conformité avec l'esprit effectif, libre, c'est-à-dire avec son monde. Et dans l'*Encyclopédie* de 1830 en son § 563 en B dans la longue remarque, il débute en ces termes : « La vraie religion renvoie, en arrière d'elle-même, encore à autre chose qu'à l'art, à savoir (...) à l'Etat. »⁵²⁴. Dans cette même note, Hegel insistera sur l'idée que la vraie religion doit s'atteler à la liberté humaine, et ce au service du droit et de

⁵²¹ G.W.F. Hegel, *Phéno*, trad. Hyppolite, TII, p. 213, note 1

⁵²² Ibid. p. 213

⁵²³ Ibid. p. 213

⁵²⁴ G.W.F. Hegel, *Enc. III*, § 563 B, note 4, p. 350

la vie éthique. L'individu doit se reconnaître dans l'esprit effectif, s'y objectiver, qui est la vraie pratique de la religion. Nous allons y revenir plus en détails dans le rapport entre politique et religion. L'essentiel ici c'était de donner le signe que la vraie religion doit s'harmoniser avec l'esprit réel d'un peuple.

Si l'esprit réel de la religion doit être en adéquation avec la figure de l'esprit effectif sociopolitique, alors la religion orientale est bien en déphasage avec la vraie figure. Selon Hegel, c'est plutôt l'écho de la figure de l'esprit qui est présent en Orient du fait que l'esprit religieux n'est habité que par la transcendance du Soi coupé à jamais du monde où son absence engendre l'absence de liberté. Cette sévérité de Hegel eu égard à la religion orientale s'explique par le fait que celle-ci, au lieu d'appréhender la liberté dans le monde effectif, la voit en Dieu et se l'interdit. Du coup, l'individu ne se réconcilie pas avec son monde. Ce qui en résulte, c'est que l'oriental n'est pas libre, car il n'a pas la culture de la liberté telle que définie par l'Occidental, le grec moderne qu'est Hegel. Nous avons vu que ce n'est que l'écho du Soi de l'esprit qui se faisait jour dans la religion naturelle. Or, puisque dans son historicité la religion était dans une nécessité dialectique des déterminabilités des figures de l'esprit absolu, poursuivons cette phase d'intériorisation du Soi, de sa conscience simple -qu'est la religion naturelle- à sa conscience de soi -qu'est la religion esthétique-⁵²⁵.

La religion de l'art, en effet, comme deuxième moment de la religion, correspond au moment noble où l'art s'exprime de façon réelle dans le monde grec contrairement à ce qui se dessinait en orient dans la même intention mais qui avait trait plutôt à l'artisanat. Hegel le notait déjà dans la religion naturelle que « *L'Artisan s'oppose à l'Artiste. Historiquement, cette opposition correspond à celle de l'Égypte et de la Grèce* »⁵²⁶. Désormais dans le monde grec, le Soi est liquidé de son statut de pur contemplatif où l'Absolu est représenté dans un vase clos de maître au-dessus de la conscience. En Grèce art et religion sont identiques; c'est pourquoi Hegel le subsume dans l'expression « *Kunstreligion* » qui selon l'éclairage de Jean Louis Vieillard-Baron est « *la religion-art, ou religion artistique* »⁵²⁷. S'il en est ainsi, c'est parce qu'en Grèce, Athéna et Athènes restent identiques, Dieu est la substance éthique, « *l'effectivité et l'être-là de cette substance* »⁵²⁸ pour lequel le citoyen s'apprête à vouer âme et corps. En d'autres termes, l'esprit éthique est spiritualisé au rang

⁵²⁵ En son chap. VII dans la *Phénoménologie*, note 10, Hegel précise que « la religion naturelle correspondra à la conscience, la religion de l'art à la conscience de soi, la religion révélée à la raison », trad. Hyppolite, Op.cit. p. 208

⁵²⁶ G.W.F. Hegel, *Phéno*, T II, ibid. note 17, p. 218

⁵²⁷ J.-L. Vieillard-Baron, *SST*, Chap. XIII, *Art et Religion*, p. 263

⁵²⁸ G.W.F. Hegel, *Phéno*, trad. Hyppolite, Op.cit. Chap. VIII, T II, p. 223

de religion esthétique. Le règne de la belle totalité est l'expression convenue aux yeux de Hegel. Les grecs savaient la valeur du sentiment patriotique parce qu'ils étaient prêts à mourir à la demande de l'Etat. Ce dernier ne renchérit qu'en Grèce,

« la substance même qui est individualisée est sue par les individus comme leur propre essence et leur propre œuvre (...) cet esprit est le peuple libre, dans lequel les mœurs constituent la substance de tous »⁵²⁹.

Mais si on se rappelle du point de départ qui fait de la religion-art le deuxième moment de l'auto-manifestation de l'esprit identique à sa conscience de soi, on se rend compte qu'il manque ce troisième moment de l'esprit qu'est la raison. Pour que l'esprit puisse arriver à sa plus haute représentation, il lui faut arriver à sa réalité où le concept se produit manifestement comme la figure du soi dans sa concrétude. Cet événement est la venue du Christ qui sacre l'au-delà de l'art dans la religion chrétienne. La négativité a repoussé l'art jusqu'à ses limites lorsque s'introduit l'individualité comme l'élément négateur de la perte de la substantialité.

Faudrait-il conclure dès lors que toute liberté authentique reste dans le seul cadre de définition tel que l'a élaboré l'Occident ? Qu'est-ce qui légitime la forme de la liberté enseignée par la philosophie occidentale dans son apogée « hégélianisante » ? Seulement une appréhension de ce que Hegel nomme la religion absolue nous permettra de voir juste sur ces interrogations.

V-II-2 : La religion absolue : est-elle absolue ?

Ici, nous allons nous appuyer sur le § 564 de l'*Encyclopédie III* pour étayer notre raisonnement. A ce stade du développement de l'esprit, on assiste à la religion révélée où l'esprit rentre dans son propre élément en rabotant ses moments particuliers que la *Phénoménologie* de l'esprit qualifie des « abstractions de l'esprit ». S'il en est ainsi, la religion se trouve donc au fondement de ces moments singuliers, et dans son accomplissement ces derniers sont retournés dans leur soubassement.

La religion vraie a pour contenu l'esprit absolu. Son essence, nous dit Hegel, c'est d'être révélé par Dieu. D'emblée s'établit d'office une exclusion de l'homme dans l'effectuation originelle de l'acte de révéler. On n'est plus dans le registre de la religion de l'art où par la statue on procédait à l'anthropomorphisation de l'essence divine. Désormais il

⁵²⁹ G.W.F. Hegel, *Phéno*, trad. Hyppolite, Op.cit. Chap. VIII, B. La Religion Esthétique, p. 223

est question de la religion révélée, et cette révélation, selon Hegel, ne s'opère que dans la religion absolue qui est la religion chrétienne. Dans cette religion « le contenu est l'esprit absolu » et son essence c'est son dévoilement. Autrement dit, la substance universelle est contrainte de sortir de son abstraction pour se réaliser en une conscience de soi effective. C'est ce qu'exprime le chapitre VII de *la Phénoménologie de l'esprit* :

« Que l'esprit absolu se soit donné en soi la figure de la conscience de soi, et donc aussi pour sa conscience, se manifeste maintenant ainsi : que telle est la foi du monde, que l'esprit est là comme une conscience de soi, c'est-à-dire comme un homme effectif, qu'il est pour la certitude immédiate, que la conscience croyante voit et touche et entend cette divinité »⁵³⁰.

Ce contenu traduit donc le fait historique de l'incarnation. Hegel assume que la parole prononcée est sortie de son abstraction, s'investit dans le Christ qui meurt dans la croix et ressuscite comme esprit dans l'effectivité. Ainsi, en bon raisonnement hégélien, rentrant dans son propre élément, l'essence absolue s'affranchit du vide abstrait et vient à être sue comme conscience de soi, c'est-à-dire esprit existant réellement dans le monde.

Dans cette nouvelle donne, l'essence absolue s'élevant à la conscience d'elle-même, se fait elle-même ce qu'elle est par l'acte de son auto détermination. Ce processus témoigne le fait que la substance est esprit. Elle est esprit, c'est-à-dire devient réellement ce qu'elle est que par l'acte de son dévoilement qui est sa manifestation. Grammatically, il s'ensuit ici que c'est le prédicat qui détermine le contenu du sujet, son remplissement et informe sur ce qu'il en est de son contenu. Autrement, Dieu comme en soi ne devient ce qu'il est que moyennant son auto- détermination, l'acte de sa manifestation qui témoigne sa forme infinie. Cette idée mesure autant sa grandeur que sa propre humiliation ; il s'autodétermine, il est sujet de son propre devenir, et c'est lui qui ne manifeste que lui-même à travers la personne du Christ.

La manifestation mesure d'ailleurs le savoir. L'en soi est un vide qui ne s'actualise que par le biais de la négation de sa stabilité naturelle pour rentrer dans la mobilité, la forme infinie ou le savoir étant pour soi. En effet, « L'esprit n'est esprit que pour l'esprit » peut bien vouloir signifier l'acte de s'auto dévoiler soi-même dans toute sa plénitude, et non pas sous la forme faciale comme c'était le cas dans l'art qui montrait l'idée sous sa forme sensible. Dès lors c'est manifestement l'indice patent que « l'esprit n'est esprit que dans la mesure où il est pour l'esprit » qui dans le mouvement de s'auto poser, n'engendre que lui-

⁵³⁰ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, tome II, Aubier 1941, p.265

même. En effet, Hegel assume qu'il n'est son être vrai que dans la religion absolue car ici sa manifestation relève de lui-même. Autrement, ce que l'esprit est, à savoir son soi, n'est pas représenté dans la figuration imagée (comme le cas de l'art) mais il est présent comme soi effectif. Dans l'acte de se révéler Dieu, selon Hegel, devient un homme singulier effectif donné à l'intuition sensible. D'où c'est Dieu lui-même qui est le maître de son œuvre. Dans cette mouvance,

« L'esprit est alors l'essence absolue et réelle qui se soutient soi-même. Toutes les figures antérieures de la conscience sont des abstractions de cet esprit. Elles sont du fait que l'esprit s'analyse, distingue ses propres moments et s'attarde aux moments particuliers »⁵³¹.

Ainsi dans l'évanouissement de ces moments, s'inscrit l'apparition de l'esprit dans sa majesté, sa manifestation comme résolution ultime de son énigme cachée. En revanche le cours intégral de ces moments cités, constitue la « dialecticité » de l'esprit qui s'y inscrit inéluctablement dans le processus de son développement pour accéder au savoir de lui-même.

Si dans la religion absolue l'essence de l'esprit vient à être sue comme esprit, alors il s'ensuit que Dieu s'est révélé comme il est en soi, à savoir comme esprit. Ce faisant, il devient désormais effectif et se donne à la connaissance. Cependant et contrairement à certaines idées reçues- par exemple l'ancienne représentation de la *Némésis* traduisant la jalousie du divin-, la religion manifeste est la confirmation de l'accessibilité et de l'intelligibilité du divin à l'humanité. Et selon Hegel, Platon et Aristote, qui s'insurgèrent contre cette idée, avaient bien compris en élaguant la jalousie du registre de Dieu. Dieu s'est révélé, il est donc esprit et il n'est pas jaloux sinon il ne se serait pas révélé. Autrement pour écarter toute forme de jalousie, il s'est dévoilé. A cet effet, Hegel précise que c'est la religion du Christ, du fils qui rentrant dans le Mal, s'éteint dans la douleur de la négativité, devient par sa suppression l'unité de l'universel et de l'individuel. Et selon les termes de *la Raison dans l'histoire* : « le Dieu qui meurt dans les galaxies se foudroie dans la matière et ressuscite dans l'homme ». Par là Hegel est allé plus loin en alléguant que l'homme n'est pas *deus in terris* au sens où l'on entendrait qu'il ait un *deus in caelis*. Ceci peut être pris comme une confirmation de l'Evangile de Saint Jean : « Dieu s'est fait chair et il a habité parmi nous ». Dans ce cas, la « mort » prend ici le sens de l'automanifestation.

⁵³¹ G.W.F. Hegel, *Phéno*, trad. Hyppolite, Op.cit. p.11

Il convient de rappeler aussi que, selon Hegel, ce qui peut causer notre fourvoiement est à situer dans le déni de l'acte de révéler qui est l'apanage de Dieu ainsi que le contenu et le principe de la religion. A défaut de cette reconnaissance (de l'acte de révéler), le seul contenu, qui est hors de son essence, ne reste « qu'à lui attribuer de la jalousie ». Dieu s'est manifesté, alors il a rompu avec son secret et devient effectif c'est-à-dire compréhensible, rationnel car à en croire les *PPD*, seul l'effectif est rationnel.

La deuxième partie de cette addition s'attelle à décanter la difficulté qu'il y aurait à la base de l'appréhension de Dieu à la connaissance. Il ne semble pas inutile de rappeler que cela va de soi que l'acte de se révéler n'atteste pas moins le dévoilement de l'essence divine qui s'offre comme savoir. Cependant la difficulté qu'il y aurait à la base de la connaissance de Dieu est inhérente au fait que jusqu'ici, on ne se contentait que de simples représentations véhiculées par les théologiens (ces docteurs de la foi) et on s'en tenait là. Ces docteurs de la foi ont créé leur propre fourvoiement et celui de tous les autres qui les ont suivis. Ils logent Dieu dans un moule de représentations et croient naïvement que « l'homme ne saurait rien de Dieu ». « L'homme ne saurait rien de Dieu » est d'autant plus concevable et vrai si l'on se limite aux simples formes de la représentation. Ainsi celui qui ne se fie qu'à cette façon et la prend pour seule mesure de la vérité, risquerait d'introduire une séparation du divin et du monde, c'est-à-dire d'appréhender Dieu comme gisant dans un « au-delà inaccessible » pour reprendre les termes de Hegel. Par conséquent, il s'accommoderait d'une position religieuse liée à la non-liberté. Dieu qui s'est immédiatement révélé dans l'identité de la nature humaine et de la nature divine s'est donné dans l'intuition. Alors il nécessite de s'élever à la pensée concevant pour la saisir et la comprendre car l'effectif s'est donné, il est rationnel. Cette idée à savoir qu'il n'y a plus d'extériorité dans la religion manifeste, est mise en exergue dans l'Evangile de Saint Jean : « *Celui qui m'a vu a vu le père* »⁵³². Autrement dit, rompant avec son secret et se révélant telle qu'elle est dans la personne du Christ, l'essence suprême devient un voir et un entendre. Selon Hegel, devenant Dieu sur terre, le Christ va présenter cette dialectique temporelle en mourant et, partant, s'élèvera à la pensée.

Alors que devient le Christ dans la communauté des croyants après la suppression de son être ? Il devient conscience spirituelle dans l'esprit de la communauté. Car selon la *Phénoménologie de l'esprit* : « *La mort du Dieu homme est le commencement de la vie de l'esprit* ». L'esprit qui ne devient maintenant que conscience de soi dans la communauté

⁵³² Jean : XIV

doit s'élever à la pensée concevante car la conscience de soi doit s'élever à la raison. C'est dans l'absence d'une telle profondeur qu'est à situer le fourvoiement des docteurs de la foi qui ne se sont pas pris la peine de s'élever à la pensée concevante pour appréhender l'esprit dans son concept. Face à leur égarement la thèse hégélienne pour l'appréhension de la nature de Dieu, est la spéculation approfondie qui est la mesure opérante. Le §554 de *l'Encyclopédie III* définit la croyance non par opposition au savoir mais seulement comme une forme de celui-ci. Et s'il en est ainsi, toute forme est appelée à se dissoudre dans son principe, autrement la croyance, les représentations dans la pensée, le savoir spéculatif.

Si « Dieu n'est Dieu que dans la mesure où il se sait lui-même », alors la religion est un rapport de la conscience subjective à Dieu ou l'esprit. Dieu doit se réaliser dans la conscience subjective pour laquelle il existe car il n'est ce qu'il est qu'en tant qu'il se connaît lui-même. Or, selon Hegel, la connaissance de soi de Dieu est « la conscience de soi qu'il a en l'homme », et la connaissance que l'homme a de Dieu se continue dans le « savoir qu'il a de lui-même en Dieu ». Mais selon l'addition du §554 « Une religion est la production de l'esprit divin, non une invention de l'homme ; c'est une production de l'agir divin en l'homme ». Ainsi, étant donné que la religion absolue doit passer dans le savoir absolu, celle-là semble perdre, dans l'auto-diction du texte hégélien, son absoluité pour se subordonner à la raison spéculative. Ainsi s'annonce le droit de passage de la théologie négative à la théologie spéculative.

V-II-3 : Sens et signification de la vérité religieuse énoncée dans la représentation chrétienne

Le § 566 de *l'Encyclopédie III* expose cette idée. Ce paragraphe est en liaison avec le précédent car il expose la formation de la représentation chrétienne de Dieu à travers trois phases décisives. On a donc le contenu et la forme. Mais, c'est le contenu de l'esprit absolu qui s'expose dans ces moments particuliers de la représentation.

Dans la sphère **alpha**, l'esprit absolu est « en tant que contenu éternel demeurant chez soi dans sa manifestation ». Ici le concept est universel, ce qui peut signifier qu'il est négation de la simple perception vécue immédiate. Dans cette situation l'universel est en soi, il est l'universel abstrait qui est capable de se particulariser, de devenir autre que lui sans altération éventuelle de son contenu. Le centre de toute différenciation constitue ce moment qui est le soubassement de la pensée et celui de l'émergence des objets particuliers. Peut-on le saisir comme le moment logique, initial ? La Logique de l'Être semble le

confirmer car elle s'appréhende comme Dieu existant avant la création du monde et de tout esprit fini. L'explicitation des syllogismes nous en dira la vérité exacte, pour le moment procédons à l'exposé succinct de ces trois sphères.

Dans la sphère **bêta**, l'esprit absolu est « en tant que différenciation de l'essence éternelle d'avec sa manifestation, laquelle, du fait de cette différence, devient le monde phénoménal, dans lequel entre le contenu ». Le concept par sa négation pose son être autre, par là il pose sa particularité et reste identique à celle-ci. Le particulier c'est le concept dans sa différenciation et il signifie son paraître vers le dehors ou l'extérieur. Dans ce cas il y a une différence entre la perception immédiate du concept et sa particularité, différence qui ne signifie nullement une opposition radicale.

Enfin dans **gamma**, il est conçu « en tant qu'infini retour [en soi] et réconciliation du monde, séparé par son extériorisation, avec l'essence éternelle, que l'acte par lequel celui-ci revient, du phénomène, dans l'unité de sa plénitude ». En effet c'est par la négation de cette négation qu'est la particularité, que se pose le moment de la singularité, la vérité universelle, la réconciliation dans sa profondeur. Ce qui suit en donne le contenu, l'explicitation exhaustive.

La religion révélée-manifeste se développe à l'intérieur d'elle-même en trois phases où syllogismes de l'esprit. D'abord à l'intérieur de soi-même dans la Trinité, ensuite l'esprit dans son aliénation en royaume du fils, et enfin l'esprit dans sa plénitude en et pour soi dans son noble royaume de l'Esprit. La mort du médiateur qui est le royaume du fils amène la réconciliation de l'esprit avec lui-même. Toutefois, cette réconciliation de l'esprit avec lui-même n'est pas absolue étant donné que le Soi est ici posé dans la représentation. Or, celle-ci doit se vérifier dans l'effectivité, qui est la vraie réconciliation de l'esprit avec son monde. La division de l'esprit et de son monde doit être levée pour retirer le soi de la zone d'ombre, celle du sentir (*Fühlt*). Il manque à la conscience qui est dans cette disposition de l'immédiateté, la contemplation résultat du discernement, patrie de l'esprit.

En revanche la philosophie a besoin de la religion avec laquelle elle est en permanence en liaison étroite comme Eros et Agape. C'est d'ailleurs ce que souligne J.-L. Vieillard-Baron que « *l'engagement philosophique que vante Hegel ne peut pas se comprendre sans la relation à la religion. (...) L'exhortation de Hegel à suivre le chemin de la philosophie ne consiste pas à rompre avec la religion, mais à la comprendre* »⁵³³. L'ingérence de la philosophie dans la religion, par l'acte de la contemplation spéculative

⁵³³ J.-L. Vieillard-Baron, *SST*, Op.cit. p. 224

laissant entrevoir l'immanence de l'esprit dans le contemplé, de prendre la relève par l'acte de *l'Aufhebung*, sauve de l'aliénation sans fondement qui introduit d'ailleurs la non-liberté⁵³⁴. On conviendra alors avec J.-L. Vieillard-Baron que la philosophie hégélienne n'est qu'une Onto-Théo- logique, une philosophie du christianisme traduit en langage conceptuel. La reprise hégélienne anticipant le message du Parsifal de Wagner : « *La main qui inflige la blessure est aussi la main qui la guérit* »⁵³⁵ prend ici tout son sens en ce qu'elle confère à l'esprit le rôle avenant de guérir la blessure de la séparation, de la scission ou division de l'esprit en deux mondes. L'immanence de l'esprit se veut une reconversion politique de la religion qui pose leur statut identitaire⁵³⁶. Derrida interprétant Hegel n'a pas tort de dire que « *L'identité de la philosophie à la religion conclut un syllogisme historique, une histoire dont il faut, précise Hegel, comprendre le sens interne* »⁵³⁷. De la religion à la philosophie, Hegel dirait que c'est Dieu qui s'instruit lui-même. C'est là que prend tout son sens la philosophie de la religion. De la représentation dans la foi, il passe dans le discernement par la philosophie dans son propre royaume : esprit dans l'esprit. Le salut change de portée et devient une jouissance spéculative. C'est pourquoi Derrida n'a pas non plus tort d'avancer que « *Le vrai rapport entre philosophie et religion n'est pas à la mesure de l'entendement fini-formel mais de la raison infinie-concrète* »⁵³⁸. L'entendement s'ennuie dans la saisie spéculative de Dieu et n'arrive pas à briser la carapace de la pensée abstraite. Du coup il prend le raccourci de la séparation des phénomènes et des noumènes comme ce fut le cas chez Kant. Or, Dieu est traduisible dans la grammaire temporelle et conceptuelle. Hegel dira : « Nous ne nous débarrassons jamais de Dieu tant que nous pensons en dialecticien spéculatif sous le mode syntaxique de la mort et du devenir ». Dieu réside dans cette logique, il est même identique à la négativité. La preuve dans la religion chrétienne, c'est Dieu même qui opère sa chute dans le temps, se supprime pour devenir esprit réconcilié avec son monde.

Le défaut de la réconciliation religieuse c'est qu'elle est représentée alors même que la vraie réconciliation est présente. Seule la philosophie se charge de dévoiler « La rose dans la croix du présent ». Il faut la forme absolue, la présence absolue ou parousie absolue qui sache le conjuguer à l'indicatif. La tâche de la philosophie est de venir en « prophétie », derrière, pour faire la vraie réconciliation de la scission, du conflit et de l'inquiétude qui

⁵³⁴ Cf. *Encyclopédie III*, note au § 552

⁵³⁵ *System der Philosophie in Sämtliche Werke*, t. VIII, Stuttgart, éd. Glockner, 1929, p. 93 et sq.

⁵³⁶ Cf. *PPD* § 270 et R § 563 reprise R § 552 *Encyclopédie III*

⁵³⁷ Derrida, *Glas*, p. 243

⁵³⁸ Derrida, *ibid.* p. 224

plane dans la religion absolue : « *L'inachèvement affecte alors la réconciliation, dans le fils, du père et de la mère. Jésus souffre aussi du divorce de ses parents. Le père (le savoir) est coupé de l'effectivité, la mère (l'affect) est trop naturelle et sevrée de savoir* »⁵³⁹. L'homme s'il veut vivre épanoui, a à se réconcilier avec son monde, à élever le travail au rang de culte, à prendre dans son activité l'uniforme du manteau laïc.

Le religieux laïc*⁵⁴⁰ doit s'intéresser, s'objectiver dans les affaires sociopolitiques ; ce qui témoigne de sa fierté patriotique. Il n'est plus question de la passivité monacale ou pastorale de prendre la retraite des affaires du monde pour s'édifier en donneur de leçons en ce qui est de la conduite religieuse. Ce que revendique la religion bien pensée, c'est d'avoir une vie familiale, s'intéresser aux affaires de la cité et aussi et surtout de travailler. Chez Hegel, toute religion aux antipodes de cette conception devient par sa forme areligieuse, parce que faisant la promotion de la non-liberté. Dieu devient laïcisé, mondain et la religion doit se soumettre au culte des besoins de la cité au profit de la réussite et de l'invention de soi : tel est le contenu manifeste de la religion ramenée dans le discernement.

⁵³⁹ Derrida, *ibid.* p. 249

⁵⁴⁰ Voir *PPD* : l'homme n'est pas considéré dans l'Etat comme juif, catholique ou musulman mais comme citoyen. Nous l'avons traité dans la première partie de notre travail.

V-III : De la théologie négative à la théologie spéculative

V-III-1 : Foi, culte, rites rapportés à l'acte efficient : le témoignage de l'esprit

La pratique religieuse veut témoigner Dieu dans l'esprit et ceci par la répétition d'actes surérogatoires dans un temple où les murs bornent la présence du divin. Le propre des religions révélées c'est de s'attacher au rappel de Dieu, et ce à travers les rites dans les cultes. C'est en cela que consiste l'authentification de la foi religieuse, de son « *contenu réalisé par le Soi croyant dans sa pratique cultuelle* »⁵⁴¹. Dans toutes les religions révélées, on note ce point commun de servir Dieu, de témoigner de sa présence, de son existence, bref de la croyance en lui. Ce qui signifie donc que le témoignage dans la religion implique à la fois le sentir inséparable de la pratique qui vient affermir la foi du croyant*⁵⁴². Mais pour quelle finalité s'attache-t-on à rendre un culte à Dieu ? Ne serait-il pas superfétatoire d'associer des rites à la foi ?

L'idée téléologique de la foi dans la pratique c'est autant l'obtention d'une récompense voire une certaine sainteté*⁵⁴³ qui permettrait de l'obtenir car toute récompense passe plus ou moins par des codes. Et ici dans la foi religieuse, le code ou mot de passe est nécessairement la sainteté. Pour en avoir une vision panoramique, nous allons voir le rapport de Dieu avec le peuple d'Israël dans *l'Ancien Testament*. Dans ce code de la sainteté, on apprend que celle-ci est une catégorie sui generis, « *une donnée dont ni l'origine ni la qualité ne doivent être expliquées* »⁵⁴⁴. Celle-ci ne peut donc être le résultat de la saine raison. Etre saint signifie à cet effet en langage interprétatif, un don, un acquis au confluent d'un abandon de soi au divin qui béatifie et sanctifie la personne humaine. Mais être saint, à savoir en proximité avec le divin demande-t-il un certain effort pour celui qui aspire à cette

⁵⁴¹ Bourgeois dans *Revue de Morale et Métaphysique : Hegel Phénoménologie de l'esprit*, partie *Statut et destin de la religion dans la Phénoménologie de l'esprit*, Juillet 2007, p. 327

⁵⁴² Le témoignage en religion dans les actes de foi comme le culte et le rite : on peut le comprendre en appuyant sur le code de la sainteté qui est une sorte de directives purificatrices de la foi du croyant et de l'espace dans lequel a lieu cette pratique

⁵⁴³ Dans la recherche moderne, la notion de sainteté a donné son nom au corpus de Lv 17626 y est en effet centrale (Cf. note 21, p. 389, le titre français « Code de Sainteté » reflète le terme allemand « Heiligkeitgesetz », qui remonte à A. K. est Iostermann, « Ezechiel und das Heiligkeitgesetz », in *Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte*, Leipzig, 1983, pp. 368-419

⁵⁴⁴ N°4 Octobre-Décembre 1995, p. 385 à 398, *Le cadre conceptuel du code de sainteté* par Jean Joosten, p. 389

forme d'être ? Dans la relation du peuple d'Israël avec Dieu, on apprend qu'il y a un pacte qui les lie et dont toute transgression irait dans le sens d'une désolation. Le Dieu d'Israël est jaloux de son peuple dans toute déviation. Il veut qu'ils soient saints autant que le doit être aussi le lieu cultuel. Donc dans une dynamique de l'adage « *Cuerpo sanon in spritu sano* ». C'est d'ailleurs par mégarde, car « *La conséquence ultime de ce non-respect serait que la divinité quitte sa résidence terrestre. La sainteté de YHWH est incompatible avec l'impureté ; si donc les Israélites souillent le sanctuaire, YHWH partira* »⁵⁴⁵. Ce qui signifie sans ambages que le service qu'ils doivent rendre au Seigneur est autant dans le culte sacrificiel que dans la recherche active de la sainteté quels que soient les circonstances et le domaine de la vie⁵⁴⁶. Quant au « pluriel » ; « sanctuaires », il semble indiquer que le Code de Sainteté envisage l'existence de plusieurs sanctuaires de YHWH dans le pays occupé par les Israélites⁵⁴⁷. Donc le code de sainteté vise autant le culte que la sanctification ; ni l'un ni l'autre n'est épargné par le risque de voir la désolation.

Aux vues de toutes ces considérations sur l'Exode en rapport avec la sainteté, l'on est amené à constater l'immanence du divin autant dans la cadre rituel susceptible de contenir toute forme objectale, autant dans l'esprit du croyant qui continuellement doit ajuster son comportement pour ne pas s'éloigner du divin, et par conséquent récolter le malheur en lui et dans son entourage. Cela ne pose t-il pas un problème en suscitant la superstition qui est d'ailleurs plus dangereuse que l'athéisme ? Etre saint revient-il à voir et appréhender le divin partout et à user de circonspection ? Est-ce qu'une telle conduite ne porte pas préjudice au croyant qui aurait aimé à s'exalter librement et se conduire à sa guise ? N'est-ce pas une vraie révélation de la religion de non-liberté, laquelle empêche l'épanouissement et l'affirmation totale de soi ?

Témoigner de l'esprit en matière de religion exige une soumission aux actes de piété à destination d'un Dieu transcendant, tout puissant ; c'est l'approche religieuse du témoignage de l'esprit. Ici on en était qu'au processus immédiat de la foi qui doit se médiatiser en vue d'arriver à l'authenticité du témoignage au sens spirituel du terme.

Hegel aurait-il la même appréhension du témoignage de l'esprit ? Quelle serait la nature du témoignage en langage philosophique ?

⁵⁴⁵ N°4 Octobre-Décembre 1995, p. 385 à 398, *Le cadre conceptuel du code de sainteté* par Jean Joosten, Op.cit. p. 391

⁵⁴⁶ La note 32 en donne un éclairage précis. L'expression « vos sanctuaires » ne signifie pas qu'il s'agit de sanctuaires qui ne seraient pas agréés par YHWH. Le pronom de la 2^e personne a sa fonction dans une rhétorique de reproche (Cf. Dt 28 :36 « votre roi » ; Ex 32 :7 « ton peuple »), Ibid. p. 391

⁵⁴⁷ Cf. Amos 7 :9, Ibid. p. 391

Tout d'abord, il est besoin de signaler l'inflation des occurrences au sujet du témoignage*⁵⁴⁸. En effet, dans son sens primordial, le témoignage désigne l'auto-attestation de Dieu en tant qu'il s'auto-témoigne lui-même. Or, si on se reporte à Jean : « *Si je me rends témoignage à moi même, mon témoignage n'est pas valable. Un autre (allos) témoigne de moi, et je sais qu'il est valable, le témoignage qu'il me rend* »⁵⁴⁹, on voit manifestement que le témoignage exige à la fois un témoin et ce qui est témoigné (son objet) afin qu'il y ait validité. Ce serait donc un paradoxe de vouloir appréhender le témoignage au sens unilatéral qui exclut le rapport à l'altérité. Ce paradoxe du sens du témoignage nous permet de donner crédit au témoignage humain (en tant que celui d'une conscience) sur l'auto-témoignage du Verbe. Par ailleurs, le témoignage est attestation de la vérité dans la sincérité de l'esprit humain. Ce qui signifie que l'attestation sincère de la vérité dans l'esprit n'a point besoin d'être rendue superflue par la superstition voire l'évocation des miracles historiques. S'il en est ainsi, c'est parce que le témoignage doit être celui du sens de ce qui a été. On rentre du coup dans le jalon suivant, celui du témoignage philosophique (Esprit dans la pensée) et dont la forme pure se veut être élaguée des représentations historiques liées à la contingence.

Chez Hegel, la religion en sa définition philosophique, est la conscience de soi de l'Esprit. Ce qui signifie que l'esprit prend conscience de lui-même dans le savoir de soi comme Esprit. Dans cette conjoncture, il ne reste qu'à l'attester pour le croyant dans son esprit comme Dieu en lui. Hegel conceptualisant la Révélation christologique arrive à soutenir que l'incarnation de Jésus comme Homme-Dieu est l'épiphanie de la présence spirituelle du divin en l'homme : il suffit seulement de témoigner que Dieu est esprit pour affermir sa foi. Autrement, témoigner de l'existence de l'esprit en soi et pour soi, revient pour l'homme à reconnaître que Dieu est esprit identique à l'esprit du témoin. Ce qui fait que le témoin de l'Esprit peut à son tour se désintéresser de la croyance rituelle qui n'est qu'une forme minorée propre à la représentation. Dès lors, il n'est point besoin de s'aliéner dans des actes de rites et de cultes qui n'ont plus de sens devant la présence vivante du divin dans le savoir que l'homme a de Dieu. Le témoignage philosophique de l'esprit n'a pas besoin de moments intermédiaires de saturation superstitieuse. La vraie foi chez Hegel « *n'a même pas l'idée de lier sa certitude à de tels témoignages [historiques singuliers] et à de*

⁵⁴⁸ Sur ce point, Cf. Jean-Louis Chrétien sur Neuf propositions sur le concept chrétien de témoignage dans la *Revue Philosophie*, N° 88, hiver 2005, p. 76, Editions Minuit où il décrypte le nombre de 170 occurrences partagées entre l'Apocalypse, les épîtres non johanniques et les Actes des Apôtres

⁵⁴⁹ *Jean*, I, 31-32

telles contingences [apparitions, miracles] »⁵⁵⁰. On ne peut plus se fier aux faits historiques archaïques et merveilleux dont on appuyait les religions jusqu'ici. Pour Hegel, aucun parmi eux ne peut faire office de vérité. Le témoignage historique ne se calquant que sur les miracles et faits, cède la place au témoignage authentique qui est dans le savoir et qui désigne « *le témoignage dont l'Esprit est l'auteur et le sujet (...) l'Esprit est à la fois sujet et objet du témoignage ; il est celui qui témoigne, et ce dont il témoigne* »⁵⁵¹. A lire cette expression, on a manifestement l'impression de voir Hegel assimiler ou identifier l'homme à Dieu. Si l'esprit témoignant est à la fois sujet et objet de ce dont il est témoin, alors nulle ambiguïté qu'il est l'Esprit dans son savoir et dans sa conscience. Comment peut-on ne pas voir là une poussée à l'extrême de l'anthropocentrisme chrétien ? Il est difficile de blanchir totalement Hegel de l'accusation d'athéisme dont il fut l'objet eu égard aux théologiens de son époque et sur laquelle nous reviendrons plus amplement. Mais Hegel est plus profond dans son dire, il faut dépasser l'occurrence apparente pour bien saisir la portée de sa pensée. En effet, le témoignage dans toute sa clarté, signifie la présence de Dieu lui-même dans l'esprit du croyant comme dans sa communauté. Dieu s'est révélé dans l'Homme-Dieu qu'est Jésus qui a souffert, mourut puis se ressuscite dans la communauté comme Esprit habitant éternellement dans son monde. Dès lors « *le témoignage de l'Esprit est l'auto-attestation de l'essence absolue, Dieu, dans la conscience et dans la communauté* »⁵⁵², comme Esprit en nous et dans le monde. *L'Encyclopédie de 1830* appuie fortement cette idée en arguant que « la foi repose sur le témoignage de l'Esprit, qui, en tant qu'il témoigne, est l'Esprit dans l'homme »⁵⁵³. Le témoignage de l'esprit comme vrai acte efficient ne se réduit guère au seul culte du moi personnel qui déifie sa foi sentimentale. Dans le témoignage véritable, « *la dimension subjective de la religion disparaît dans l'immanence de l'Esprit à nos esprits* »⁵⁵⁴. Aucune réaction protestataire ne devrait résulter à l'encontre de ce propos. Car tout croyant quel que puisse être son mode de recueillement a pour but d'arriver à une osmose avec le divin, et ce dans l'immanence de Dieu dans son être. S'approcher du divin, c'est arriver à sentir Dieu en soi, dans l'immanence de l'esprit humain.

⁵⁵⁰ J.-L. Vieillard-Baron, *SST*, Op.cit. p. 245

⁵⁵¹ J.-L. Vieillard-Baron, *SST*, Op.cit. p. 246

⁵⁵² J.-L. Vieillard-Baron *ibid.* p. 247

⁵⁵³ *GW 20 556*, cité par J.-L. Vieillard-Baron, *ibid.* p. 361

⁵⁵⁴ J.-L. Vieillard-Baron *ibid.* p. 255

Ainsi, « Nous pouvons exprimer ainsi : l'être premier est Dieu dans son être, le second est le sujet dans son être subjectif »⁵⁵⁵. L'esprit fini du croyant s'identifie à l'esprit universel infini de Dieu en le témoignant comme esprit. Et dans l'objet le sujet a devant soi « l'action de l'Idée, de la notion qui est en et pour soi et qu'il est lui-même »⁵⁵⁶. L'absolu est sujet, Dieu en tant qu'il se phénoménalise dans l'esprit fini dans son contenu spirituel.

V-III-2 : Structuration syllogistique de la théologie

Dans ces paragraphes ci-dessous qui exposent la signification des syllogismes de la religion absolue, il est question de l'exposition du dogme chrétien. Autrement c'est la présentation de l'Esprit absolu tel qu'il se donne dans la communauté des croyants. L'absolu est là pour l'esprit qui le saisit comme une donnée dans l'immédiateté, dans l'intuition comme étant pour cet esprit fini. Autrement il est appréhendé dans un enchaînement syllogistique dans l'universalité, la particularité et la singularité ainsi exposé précédemment à travers alpha, bêta et gamma. Nous les analysons respectivement dans leur déploiement logique.

Dans le § 567 de *l'Encyclopédie III*, on est dans le moment de l'universalité, de la sphère de la pensée pure. Ici donc, l'Esprit absolu est l'être présupposé. Cette présupposition de l'Esprit absolu dans le moment de l'universalité marque donc le moment de l'indétermination, du sens comme pure possibilité. Cette sphère éternelle reste l'identité de l'identité et de la différence à l'intérieur de soi. Autrement l'identité et la différence restent dans une identité originaire. Ici, l'esprit déborde de lui-même tout en restant lui-même dans cette métamorphose. L'esprit absolu est puissance substantielle dans la détermination réflexive de la causalité.

Les paragraphes 567 à 570 *l'Encyclopédie III* nous donnent une présentation du dogme chrétien. C'est donc la représentation syllogistique de l'Absolu comme universel, particulier, singulier ; des formes dans lesquelles s'expose le contenu absolu. Schématiquement, ces moments dans leur occurrence, sont trois, nommés alpha (le moment de l'universalité), bêta (moment de la particularité) et gamma (moment de la singularité).

⁵⁵⁵ G.W.F. Hegel, *PR*, TI, Op.cit. p. 250

⁵⁵⁶ G.W.F. Hegel, *PR*, TI, ibid. p. 248

C'est seulement avec le syllogisme gamma, celui de la singularité, qu'on a une déclinaison du syllogisme en trois autres syllogismes.

Dans le §567, où l'on a le moment de l'universalité, l'esprit absolu ne se cantonne pas dans un immobilisme mais sous-tend son mouvement à l'intérieur de lui-même. Il est donc mouvement éternel en soi même. Dans ce paragraphe, l'esprit absolu comme présupposé reste identique à la substance universelle concrète. Autrement, la présupposition est le Père que l'Eglise chrétienne donne à croire. Cet Absolu présupposé est donc sujet car créateur du Ciel et de la Terre, tout puissant et substance absolue. En effet cette présupposition signifie aussi le moment de l'universalité, de l'indétermination ou de l'élément abstrait de l'essence. Il ne semble pas non plus s'opposer à la *Logique* que Hegel conçoit comme « la présentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle avant la création de la nature et d'un esprit fini ». Mais l'hégélianisme n'admet pas l'idée d'un avant la création du monde. Le système est un tout solidaire, rien n'est en dehors de l'esprit qui est le tout qui se pose, s'autodétermine, et par son propre mouvement s'engendre soi même. L'essence hégélienne est donc pure négativité. Dieu est donc ouverture, éclatement provenant de sa générosité par la causalité réflexive. Cela montre clairement qu'il n'y a pas de séparation rigoureuse de la cause et de ses effets, mais seulement la mobilité d'une cause immanente qui est le dynamisme de l'esprit absolu. Cette vision hégélienne est aux antipodes de la théologie scolastique qui était prisonnière des séparations résultant du caractère représentatif de la religion.

La seconde partie de ce paragraphe s'attelle à décrire l'ensemble du mouvement de la trinité dans l'engendrement du fils par le père. L'esprit absolu « s'engendre lui-même comme son fils ». Ici donc c'est un processus opératoire de l'esprit à l'intérieur de lui-même. Par un procédé purement allusif, nous introduisons le vocable « Père », qui dans le texte est exprimé par l'expression « l'esprit absolu ». Est-ce un refus de la part de Hegel d'adopter le langage de la représentation ou la préférence d'un style philosophique ? Ou bien est-ce l'inadéquation du langage de la représentation, voire ses limites ? En tout cas Hegel au lieu de dire le « Père engendre le Fils », préfère l'expression « l'esprit absolu s'engendre lui-même comme son fils » Cela peut se comprendre du fait que dans l'acte de s'auto poser, de sa négation et de l'émergence de son autre, l'esprit absolu ne fait que poser l'être autre différencié avec soi. L'essence divine et son engendré, l'ensemble de la trinité reste dans une identité originaire. Leur séparation introduit l'abstraction et conduit au sabellianisme. Donc seul l'ensemble est la réalité divine concrète, et pas une partie, un élément dans sa singularité. D'où leur identité reste originaire.

La démarche hégélienne est une démarche spéculative différente du procédé de la représentation qui s'appuie sur les images. Ainsi l'acte d'engendrer qui pose la différence, appelle en revanche une négation de la différence afin que devienne achevé le mouvement de l'esprit. Ce qui signifie donc que dans le processus éternel, la vie de l'esprit est de se médiatiser éternellement : l'esprit est, il pose son autre dans sa différenciation et l'annule ensuite pour se réaffirmer. Ainsi l'Absolu concret se résume à travers l'auto affirmation, la différenciation avec soi, et la médiation du Père en Fils et Saint Esprit.

En résumé, ce premier syllogisme de la religion révélée peut se décanter comme le mouvement par lequel la subjectivité abstraite, par la médiation de la particularité qui est la différence, est élevée à l'universel et devient totalité concrète. Ce faisant, le syllogisme de la religion révélée comporte les trois moments du syllogisme à savoir la singularité, la particularité et l'universalité qu'on peut schématiser comme **S P U**. Le premier terme(s) est l'esprit absolu, le deuxième (p) est le Fils ou le Père s'engendrant lui-même et le troisième (u) l'universalité, le moment de la réconciliation ou de l'esprit revenant de son mouvement. Ainsi dans son processus circulaire c'est la permanence de l'universel qui s'introduit, processus immanent de l'esprit dans toutes ces trajectoires. Enfin c'est grosso modo l'extériorisation de l'esprit se particularisant qui s'intériorise de nouveau au terme de son mouvement par la suppression de la différence particularisante.

Le deuxième syllogisme de la révélation (§ 568) est celui du dogme de la création et de la chute. Ici cette situation est celle du moment de la particularité. Cette particularité est ici celle du jugement. Ce dernier est, dans la Logique de Hegel, la particularisation du concept. Cela veut dire que le jugement est l'opposition du concept à soi même, le moment de la scission d'avec soi, celui de la réflexion. Donc le jugement n'est pas ici l'œuvre du sujet singulier en tant que conscience finie, mais celle du concept qui se différencie, se particularise. Et selon *La Logique* « *Le jugement est donc l'identité du concept à lui-même dans sa radicale altérité* »⁵⁵⁷. Hegel met nettement en évidence que la création est l'effet d'un jugement de l'Absolu qui se scinde et pose l'altérité. Ainsi trois moments sous-tendent ce syllogisme à savoir le présumé, la création, la chute que nous explicitons respectivement.

D'abord, la trinité ou l'essence concrète éternelle est le présumé de bêta en tant que créateur. Ici donc ce n'est pas l'universel abstrait qui est présumé mais c'est « l'essence éternelle concrète ». Ce faisant la création est le propre de la trinité, son œuvre à

⁵⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Enc.I, SL, Op.cit.*, p.420

elle et non pas uniquement celle du Père qui était le présupposé dans le syllogisme alpha. Car attribuer cette création à la réflexion abstraite, renvoie à la religion de la sublimité qui pose un rapport d'extériorité à Dieu gisant dans les lointains de la représentation des images. En revanche, chez Hegel, la religion absolue est la vérité, c'est la religion dont l'unique contenu est l'esprit absolu qui se révèle. C'est donc la totalité concrète. Ainsi le concret pour Hegel, c'est la totalité se mouvant en soi, se niant et se réaffirmant dans et par cette négation. Ainsi selon la *Phénoménologie de l'esprit*, « L'essence prend naissance dans le processus d'existence, et le processus d'existence n'est rien d'autre qu'un retour à l'essence ». L'Absolu, donc en se niant, pose dans cette différenciation l'autre de soi même, être autre posé qui est sa propre création, son monde à lui.

Dans le deuxième moment c'est l'objet de cette création qui n'est que son œuvre. Créer suppose donc une mobilité, à savoir le mouvement médiateur de soi à l'autre. Ici on n'est pas dans l'immobilisme parméniénien dans sa vision du penta rei. L'Absolu émet son mouvement créateur à l'intérieur de lui-même, possède donc son propre dynamisme qui lui est intérieur. Ce mouvement qu'il effectue lui-même en lui est la création du phénomène. Il faut donc bien comprendre « création du phénomène » et non pas « création du monde ». Car pour Hegel la création n'est pas un acte causal par lequel une totalité en soi commencerait d'exister, à part de sa cause. La création n'est pas non plus un événement ponctuel aboutissant à une réalité achevée. Autrement le moment du phénomène traduisant celui du surgissement de l'autre de soi, est différent de l'achèvement matérialisant le moment final de l'accomplissement de l'en soi et du pour soi. La création peut être appréhendée comme la particularisation de l'Idée universelle qui est dans un mouvement hors de soi de l'Absolu, du concept qui, selon La Logique est « l'âme du concret auquel il est immanent ». L'avènement est de taille, c'est le moment de l'esprit absolu, ce qui fait qu'on est loin du rapport abstrait du concept abstrait.

Ainsi le créé revêt un double sens relatif à la représentation et au savoir philosophique. Selon le savoir de la représentation, le créé est ajouté au créateur. En revanche le philosophe appréhende créateur et créé comme identité dans la différence. Ainsi à la différence de la représentation qui les maintient comme deux domaines séparés, la métaphysique rigoureuse (hégélienne) se dresse sans arrières mondes.

Enfin dans le hégélianisme, le créé c'est l'esprit absolu en tant qu'il s'abandonne à l'altérité, à la négativité. Cette dernière signifie la suppression indéfinie de soi par position de l'autre. L'homme comme être créé a une nature qui l'englue prosaïquement dans le péché qui le déshonore, le déshumanise. Car en tant qu'il est animé du souffle divin, il est

esprit et doit foncièrement s'honorer comme esprit. L'engluement dans le péché implique son besoin d'être sauvé, de se désengluier de sa naturalité dans laquelle il s'est librement laissé perdre. Alors, il lui faut absolument se confier à l'Esprit Saint qui s'est triomphé de sa nature. Autrement dit, rentrant lui aussi dans la naturalité, symbole du Mal, de la négativité, l'esprit fini ne peut se libérer que dans l'acte de se confier à l'Esprit.

Les deux paragraphes §§ 569- 570 de *l'Encyclopédie III (1827-1830)* constituent le troisième syllogisme de la religion révélée. C'est celui du moment de la singularité qui marque l'accomplissement de l'esprit absolu, sa réalisation intégrale ou l'égalité de l'en soi et du pour soi, de la réconciliation de l'Esprit. C'est ici que prend toute sa portée l'affirmation que l'esprit n'est pas seulement substance mais aussi sujet, sujet de sa propre trajectoire dans l'accomplissement de son action qui est le terme du retour à soi de l'Esprit absolu. Le syllogisme de la singularité part de la présupposition de l'Incarnation comme la substance éternelle sortie de son abstraction pour devenir effective en tant que conscience de soi individuelle. Cette essence individuelle est le Fils de l'essence éternelle. Donc on a une existence immédiate, et donc sensible, du concret absolu qui s'est posé. Cependant, ce qui se pose s'oppose. Par là et dans l'acte de son opposition qui signifie le moment du jugement parce que rentrant dans la douleur et la négativité, le Fils devient, par la suppression de son soi, pour soi c'est-à-dire subjectivité infinie identique avec soi même. Ainsi il devient l'idée de l'esprit comme éternel vivant dans la communauté.

Ensuite, le syllogisme gamma, en prolongement du paragraphe 570, pose la totalité objective comme présupposition existant en soi pour l'immédiateté finie du sujet individuel. Le sujet individuel appréhende cette totalité objective comme un autre et un intuitionné. Cette intuition, selon les termes de *l'Encyclopédie*, est comme l'unité immédiate des deux moments de l'intériorité et de l'extériorité, de l'universel et du particulier dans la singularité. Ainsi la foi constitue la mesure par laquelle la conscience subjective saisit ce moment à partir de soi, comme unité universelle de l'essentialité universelle et individuelle. La foi exige donc l'abandon de la naturalité au profit de l'esprit qui n'est saisissable que par l'esprit.

Enfin ce syllogisme gamma se décline en trois syllogismes.

*On a d'abord le moment de la particularité (P). Ici, le Christ est le sujet éternel présent dans la particularité du monde.

*Ensuite, vient le moment de l'universalité (U). La mort nie cette particularité et élève le Christ, et, avec lui une subjectivité humaine, à l'universel.

*Enfin le moment de la singularité (S). Dans ce moment ultime, c'est l'universel qui, dans l'Eglise, attirera à lui les subjectivités enfoncées dans la mondanité, et les unira à lui dans l'identité à soi, enfin réalisée, de l'Esprit absolu.

Ce syllogisme de gamma en gamma (1, 2,3) caractérise le mouvement de cette représentation, et peut être schématisé P U S.

- Gamma 1 est le syllogisme du Christ médiateur. En effet, il ne désigne pas tant le Christ que sa fonction médiatrice par son incarnation, sa passion, et son ascension. Donc ici, l'Absolu, assumant la condition humaine dans sa particularité, élève par sa mort, la singularité humaine à l'universel. D'où gamma 1 se décline en singularité, particularité, universalité (S P U).

- Gamma 2 est le syllogisme de l'ascension à la vie chrétienne dans l'Eglise. Il ne s'applique pas à la simple subjectivité individuelle, mais au mouvement par lequel le disciple intériorise la mort et la résurrection du Christ pour constituer une Eglise. Donc l'universel intériorisé dans les individualités singulières, anime dans la particularité une Eglise. Ainsi gamma 2 se résume en universalité, singularité, particularité (U S P).

- Gamma 3 est le syllogisme du Saint Esprit. Dans l'Eglise, les individualités croyantes se laissent pénétrer par la vie divine. Ici cette Eglise est élevée à l'unité avec l'Esprit absolu dans la réconciliation universelle de l'homme et de Dieu. Ainsi on a particularité, universalité, singularité.

V-III-3 : Du vendredi saint historique vers le vendredi saint spéculatif : de la foi au savoir

Les Vendredi saints historique et spéculatif s'axent sur la partie clef du système que constitue l'esprit absolu. Du Vendredi saint historique, le diagnostic révèle manifestement que celui-ci est entaché d'arbitraire, d'empiricité et de témoignages fondés le plus souvent sur les opinions et récits mythiques. Or, puisque l'histoire, elle-même ne tient de son autorité que de l'esprit qui se révèle d'abord dans le mode événementiel-premier degré immédiat à médiatiser-, alors l'esprit ne requiert sa vraie sainteté que là où il sera dépouillé de l'arbitraire et de la contingence, rentré « dans la connaissance rationnelle ou concevante, il produit sa forme à partir de lui-même »⁵⁵⁸.

Le § 571 de l'Encyclopédie fait office dans ce moment de passage de l'historique au conceptuel. Ce paragraphe pose le passage de la religion à la philosophie. Il précise d'abord

⁵⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Enc. III, de 1827/1830*, Add. § 467, p. 562

que les trois syllogismes étudiés aux moments précédents, sont « le syllogisme un de la médiation absolue de l'esprit avec lui-même ». En effet, ils attestent la révélation de l'esprit dans le cycle concret de la représentation. Mais pour Hegel, ce déploiement de la médiation appréhendée d'abord dans la représentation, doit impérativement passer dans la pensée, dans l'expansion de l'esprit dans son sens achevé. Hegel appréhende les religions comme

« Des finités de l'affirmation abstraite. Elles ne correspondent pas à la notion ; c'est pourquoi les religions qui représentent Dieu de cette manière, ne sont pas encore l'absolue, la vraie religion. La vraie religion correspond à son contenu »⁵⁵⁹.

On pourrait arguer de ce fait qu'il y a bien une naturalité dans l'histoire des religions en ce sens que différentes formes de la religion, autres que la « religion absolue » (celle où forme égale contenu), sont entachées de contingence, d'inadéquation de la forme avec le contenu qu'elles représentent. Telle est aussi le propre de la religion naturelle où ce sont des formes primaires, dénuées d'esprit qui sont vénérées et portées malencontreusement à l'absolu. Mais cet absolu n'est que le vide comme celui de Schelling où c'est la nuit où toutes les vaches sont noires. Or, la réalité de la religion est essentiellement d'ordre spirituel.

Ainsi,

« En considération de cette religion parfaite, il faut remarquer que ce contenu même, le mode de sa phénoménalité qui constitue le contenu de Dieu la réalité est purement et simplement un contenu spirituel, toutefois ce contenu peut avoir encore ce mode de représentation et être par conséquent une naturalité spirituelle et non sensible. Le contenu présente la nature de l'esprit et le côté de la représentation sensible est la forme qui ne lui ôte rien de son être en et pour soi et ne concerne plus le contenu »⁵⁶⁰.

Peut-on dès lors croire qu'il existe un dualisme rémanent qui fait qu'on doit quitter d'un bond le vendredi saint historique pour transiter dans le vendredi saint spéculatif ? Il est vrai que l'expérience historique n'est que le préalable, l'informatrice première de la connaissance philosophique qui la présuppose. La difficulté de l'histoire empirique, c'est qu'elle n'essaye pas d'opérer le dépassement de l'événement pour le subordonner à la raison. Or, comme pur concept dans son immédiateté, son être vrai ou son sens authentique ne se dévoile qu'à l'aune de la médiatisation dans le discernement où la vérité abstraite passe à son moment plénier en et pour soi énoncé et confirmé dans l'être du sens. Les miracles, les prodiges et l'histoire sainte sont tournés en ridicule, et seule peut faire office la vérité sue, conceptualisée. L'existence historique est nécessaire, mais d'une nécessité

⁵⁵⁹ G.W.F. Hegel, *PR*, TI, Op.cit. p. 175

⁵⁶⁰ G.W.F. Hegel, *PR*, Op.cit. TI p. 175

provisoire lorsqu'elle sera intégrée dans la vérité philosophique : selon Hegel, Dieu est connaissance ; il faut le saisir comme tel.

La foi humaine ou la foi en la raison, résulte ou s'inspire de la foi divine. La foi humaine réside dans le consentement à croire au témoignage des hommes. Initiation à amour de Dieu ou confiance en la parole d'autrui, la foi porte au-delà de l'amour de soi, elle est ouverture et confiance en dehors des bornes de notre propre moi. Toute croyance présuppose ce qui la fonde à savoir la foi. Toutefois, le savoir ne méconnaît, ni ne renie la foi. Au contraire, il vient combler la foi, lui donner ce qui lui manque, bref la rendre complète dans la réconciliation avec son autre par le biais du raisonnement spéculatif. Telle est la spécificité de la foi authentique. Si la foi est amour en Dieu, comment peut-on aimer ce que l'on ne connaît pas ? Comme on vient de le dire, toute foi authentique ne doit pas être rebelle à la raison ou ennemi de celle-ci. Des expressions telles que « ne réfléchissez pas », « ne pensez pas », sont des impératifs plus que scandaleux. Donc, il nous faut ce principe secondaire, le savoir. Maurice Blondel est de lucidité inégalée lorsqu'il admet que « la foi aboutit au plus réaliste des savoirs ».

Hegel serait donc en désaccord avec Pascal qui admet que « *le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant* »⁵⁶¹. Le philosophe de Port Royal ne dit pas que l'infini se finitise mais que notre esprit n'est rien par rapport à celui de Dieu. Le regard pascalien est en amont tandis que celui de Hegel est aussi bien en amont qu'en aval ; Dieu conçu comme actes à venir et toujours renouvelable dans la circularité événementielle. Pascal admet cependant que c'est une évidence pour nous qu'il y a un Dieu. Mais, il poursuit en ces termes qu'« *on peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est* »⁵⁶². Si l'existence de Dieu est évidente pour nous en tant qu'êtres finis, nous ignorons, en revanche, sa nature. Car, pour connaître un être il faut savoir l'ensemble de son anatomie ainsi que sa physionomie. Or, ni l'étendue ni ses bornes ne nous sont offertes. On se souvient de Platon qui met en garde dans le *Timée* toute prétention à connaître ses dialogues dans leur nudité expressive. Ainsi, si Dieu ne s'offre à nous ni dans l'étendue ni dans sa nature, il ne reste alors que deux voies : la raison et la foi. Pascal cède pour la seconde et assume que « par la foi nous connaissons son existence ».

Par contre, chez Hegel l'existence de Dieu n'est pas un problème sur lequel il faille s'attarder à faire la démonstration. Dieu existe, cela va de soi chez Hegel, et il passe dans le jalon suivant. Ce qui le préoccupe c'est plutôt la connaissance de Dieu après avoir admis

⁵⁶¹ Pascal, *Pensées*, 418-233 Infini rien

⁵⁶² Pascal, *Pensées*, ibid. p.199

son existence. La progression de Hegel qui écarte la jalousie du registre divin, dépasse la tergiversation de Pascal pour qui « *S'il y a un Dieu il est infiniment incompréhensible, puisque n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport à nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'est, ni s'il est* »⁵⁶³. Hegel passe de la théologie négative à la théologie spéculative.

Chez Hegel la pensée de la religion s'opère comme passage de la foi (du-sentir-Dieu) au savoir (au-connaître-Dieu). Il prétend se régler sur la religion mais en même temps il s'efforce de la rendre à son principe. Hegel aurait bien corroboré que la théologie « *est inséparable de la vérité* »⁵⁶⁴

Mais c'est surtout à Iéna que Hegel se dévoile visiblement devant ses contemporains. Ce qui attire notre attention pour le moment, c'est surtout le texte *Foi et Savoir et la Phénoménologie de l'esprit* (1807). Dans *Foi et Savoir*, Hegel affermit sa pensée et dégage le sens de ce qu'il appelle le « *Vendredi saint spéculatif* » comme la « *douleur infinie de la perte de l'absolu* »⁵⁶⁵ qui est un moment nécessaire. Hegel conclut dans les deux dernières pages de cet ouvrage, et de manière audacieuse, par une célébration du Vendredi saint de l'esprit ou spéculatif. Celui-ci vient abolir le vendredi saint historique sous l'effet du concept dont la tâche revient à « *déterminer la souffrance infinie qui auparavant n'était que moment historique dans la culture et en tant que sentiment sur quoi repose la religion des temps modernes* »⁵⁶⁶. Par l'intériorisation philosophique du vendredi saint qui devient spéculatif, Hegel dégage désormais l'infinité de l'esprit philosophique. Il poursuit :

« *mais à ce qui ou bien se limitait au précepte moral d'un sacrifice de l'essence empirique, ou bien était le concept de l'abstraction formelle il doit donner une existence philosophique et par conséquent fournir à la philosophie l'Idée de la liberté absolue et ainsi la Passion absolue, ou le Vendredi Saint spéculatif, qui jadis fut historique et faire que celui-ci soit ressuscité dans toute la vérité et la cruauté de son impiété* »⁵⁶⁷.

Le passage de la foi à la raison est une réelle reconversion de l'immédiate condition à la médiatisation de soi dans un réel sacrifice. Hegel reconnaît et assume cette vérité nonobstant, dit-il, la « *dureté de son impiété* ». Cette douleur infinie qui est en même temps mort et devenir, c'est-à-dire la « *tragédie que l'Absolu joue avec lui-même* » est la négativité. Heidegger dit dans *Eclaircissement de l'Introduction à la Phénoménologie de*

⁵⁶³ Pascal, *Pensées*, ibid. pp. 418-233

⁵⁶⁴ Pascal, *Préface sur le traité du vide*, § 7, p. 230

⁵⁶⁵ G.W.F. Hegel, *FS*, p. 206

⁵⁶⁶ G.W.F. Hegel, *FS*, p. 206

⁵⁶⁷ G.W.F. Hegel, *FS*, pp. 206-207

*l'esprit que « La négativité, qui, comme négation de la négation, est l' « énergie » de la pensée inconditionnée », ou encore l' « énergie » de l'effectivité absolue », est partout chez Hegel, mais son origine n'est jamais véritablement questionnée en tant que telle (...) la négativité est déjà posée avec le 'domaine' que présuppose le questionnement hégélien lui-même - elle est posée avec la pensée qui a ici le sens (...) elle est posée, en tant que le pensé, dans 'le concept', la penséité (Gedachtheit) de cette pensée»*⁵⁶⁸

Cette négativité est la liberté en tant que processus permanent, libération dans la différenciation avec soi. Or, nier cela, revient à s'immobiliser et se scléroser dans l'immédiateté et la monotonie. Comme vie de Dieu, l'humain en tant que logos incarné ne peut pas s'interdire de s'attribuer le concept de la liberté qui définit son humanité. Autrement, penser la vie revient à s'objectiver dans le va-et-vient permanent, l'évolution parsemée de réussites et d'échecs comme le dira plus tard Marx dans *L'Idéologie allemande*⁵⁶⁹.

Cette catégorie (la négativité) marquera la *Préface de la Phénoménologie de l'esprit* où le Vendredi saint spéculatif sera plus appuyé. Hegel critique ici sévèrement ceux qui conçoivent la vie de Dieu comme simple amour sans le travail du négatif. On voit qu'il a bien opéré un pas par rapport à la période francfortoise où le destin du judaïsme était l'amour comme réconciliateur. Maintenant dans la progression du philosophe, la réconciliation ne va pas sans l'introduction de la négativité, de la scission et de la douleur. C'est ainsi qu'il le conçoit dans la *Préface de la Phénoménologie de l'esprit* où la vie de Dieu et sa connaissance est décrite comme le jeu de l'amour avec soi dans le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif. Pour le Hegel de Iéna, la réunion s'inscrit inévitablement dans le « déchirement absolu »⁵⁷⁰. L'infini ne se médiatise que dans le fini, et ce non pas sans heurts. En effet, vu que la pédagogie phénoménologique livre aussi la vie de Dieu et sa connaissance dans son apparition, l'élévation de la conscience s'inscrit dans la mort et devenir au sens d'une reconversion permanente.

Ainsi, nous pouvons avancer que l'homme en tant que Logos incarné doit accomplir sa vie de Dieu. Ce qui fait qu'il ne saurait se dérober au calvaire de l'histoire. Il doit rentrer dans le tourbillon de la vie mobile, pour in fine se rendre compte, après l'Absolu, que sa vie est aussi processus circulaire, mort et devenir ; résultat toujours à renouveler dans la

⁵⁶⁸ Heidegger, *Eclaircissement de l'Introduction à la Phénoménologie de l'esprit*, pp. 10-11

⁵⁶⁹ Marx, Engels, *L'Idéologie allemande, Introduction*, par Jacques Milhau : «La science, comme Marx le dira plus tard, passe donc par des chemins escarpés», p. 17

⁵⁷⁰ L'esprit ne conquiert sa vérité que dans la mesure où il se trouve dans l'absolu déchirement, dit la *Phéno* dans son chapitre VI

dialectique. C'est l'une des occurrences de la *Raison dans l'histoire*. L'Absolu, Dieu, l'Idée ou encore le vrai est production de soi, médiation de soi avec soi. Hegel confirme sur ce point qu'« *appréhender et exprimer le vrai non comme substance, mais tout autant comme sujet* »⁵⁷¹, c'est cela la saisie de l'absolu comme esprit.

Chez Hegel, la religion est en même temps connaissance, c'est-à-dire vie et science. Or, connaître revient à devoir payer un lourd tribut. La science de Dieu comme la vie de Dieu restent identiques à la libération de soi. C'est cela la pédagogie hégélienne : une reconversion de soi, des passions subjectives analogue au vouloir de la liberté dans l'objectivation, l'invention de soi dans les cadres universels de l'effectivité. Le culte hégélien est, en effet, un culte humaniste où l'individu doit par le savoir et le vouloir se dépouiller de sa pure « égoïté » pour se dissoudre dans la communauté éthique où s'affirme le contenu spéculatif⁵⁷². C'est ici le cercle d'apprentissage de la liberté (propre à l'Absolu), celui de la différenciation dans le Tout qui doit être en même temps visée et fin de tous. Les *PPD* de 1821, reprennent généreusement cet adage des Anciens pour qui la liberté c'est de « vivre conformément aux lois et coutumes et de son pays ».

Le rapport fusionnel de l'Esprit avec lui-même, explicité jusqu'ici à travers la foi et le recueillement pieux, est maintenant affaire de la pensée. L'originalité s'avère donc se situer dans la pensée. Dans celle-ci, le « fusionner ensemble » de l'Esprit avec soi même, est su comme une cohésion qu'il entretient avec soi sans la séparation en soi même de l'esprit universel.

D'ailleurs cet enchaînement de l'esprit s'effectue d'abord dans la représentation religieuse à travers la foi et la dévotion comme mode préalable d'appréhension de l'esprit. En revanche vient ensuite le mode d'appréhension approfondie par le biais de la pensée qui est le mode achevée de saisir l'Absolu. Car dans la pensée, ce déploiement est bien réel mais non représenté, sinon su comme une connexion indivisible. L'Esprit est donc su dans la pensée comme esprit universel, simple et éternel. C'est donc l'objet de la philosophie qui appréhende l'Absolu dans la pensée.

Le résultat c'est l'esprit étant pour soi dans lequel toute médiation est supprimée. Mais la *Phénoménologie* a bien fait une mise en garde en alléguant que le résultat sans le devenir est le cadavre nu qui a laissé derrière lui l'élan qui a fécondé le résultat. En effet l'esprit doit être su comme étant en-soi qui se déploie objectivement et rentrant de soi pour devenir pour soi. L'esprit dans son sens formel dénudé de contenu n'est rien d'autre que la

⁵⁷¹ G.W.F. Hegel, *Phéno*, I, trad. Hyppolite, p.17

⁵⁷² Pour le contenu spéculatif, voir le chapitre VI de notre travail

conscience de soi formelle. Un tel sens formel n'ôte pas à l'esprit son sens absolu mais, seulement, cet Absolu peut contenir toute teneur objective comme par exemple le néant. C'est effectivement cette forme qu'on a dans les religions naturelles où l'esprit est la conscience de l'essence absolue par un sujet distinct et qui se pense séparé d'elle. Ainsi, c'est cet acte de séparer qui peut introduire la non-liberté dans la religion.

En effet, pour le grand spéculatif Hegel, il est fondamental pour le Christianisme que la pensée représentative se prolonge en philosophie. Le paragraphe 554 de *l'Encyclopédie III* nous informait déjà que la croyance n'est pas un opposé du savoir mais seulement une forme particulière de celui-ci. Ainsi, à la différence de la représentation, le savoir philosophique appréhende l'Esprit absolu comme totalité étant pour soi, où la forme est indissociable du contenu ; totalité sue en et pour l'esprit. La vérité philosophique dans sa forme authentique vient suppléer la religion dans sa forme inadéquate qui fait que

« Sa réconciliation est dans son cœur [du croyant] (souligné par nous), mais encore scindée d'avec sa conscience, et son effectivité est encore brisée [...] L'esprit de la communauté est ainsi, dans sa conscience immédiate, séparé de sa conscience religieuse qui, certes, énonce que ces consciences ne sont pas, en soi, séparées, mais c'est là un en-soi qui n'est pas réalisé ou qui n'est pas encore devenu de même un être-pour-soi absolu »⁵⁷³.

Cette idée est d'ailleurs reprise majestueusement par Bourgeois quand, examinant l'attitude du croyant dans ses pratiques cultuelles, il avance que la religion manifeste que le « *Soi effectif, mais fini, s'affirme ainsi être l'essence, c'est hors de l'absolu, de l'être véritable, dans une effectivité vide, d'où la dissolution du for intérieur qui, en tant que belle âme, s'est fixé à soi-même en voulant s'absolutiser* »⁵⁷⁴

Le devenir de la totalité a sa vérité dans le savoir, dans la pensée. Autrement dit, le Soi de la belle âme retirée dans les profondeurs du cœur doit être médiatisé dans et par le savoir où la pratique spirituelle est honorée dans la vérité. Mais comment et quelles sont les modalités qui l'accompagnent ?

⁵⁷³ G.W.F. Hegel, *Phéno*, trad. Bourgeois, pp. 642-643

⁵⁷⁴ Bourgeois, dans *Revue Métaphysique et Morale*, partie : *Statut et destin de la religion dans la Phénoménologie de l'esprit*, p. 3330

Chapitre VI : Le Spéculatif ou réunion diachronique et synchronique : de alpha à oméga

* *

*

VI-I : Causalité dialectique et sa fonction immanente

VI-I-1 : La « méthode » hégélienne

Le concept à partir de la logique comme développement immanent de lui-même à travers ses propres déterminations s'identifie à sa **dialectique***⁵⁷⁵. La dialectique supérieure du concept a pour fin de produire un résultat positif même s'il envisage dans son parcours le négatif qu'il produit, l'intègre dans l'immanence en vue de le dépasser. Cette dialectique n'est pas donnée de l'extérieur par un simple ajout, une addition formelle et volontaire, mais elle est comme l'hermès, « *l'âme propre du contenu* »⁵⁷⁶, ouvrier dans soi. Ce qui dépend de nous dont notre pensée subjective est l'artiste apparent, est différent de ce qui ne dépend pas de nous dont l'auteur revient à la dialectique immanente à l'œuvre dans le réel. On pourrait faire parler ici la signification de la *virtù* dont Machiavel dit qu'« *étiam, elle gouverne la moitié de notre fortune* »⁵⁷⁷. Même si comparaison n'est pas raison, le *Geist* hégélien s'arroge la force de pouvoir déterminer les mobiles de nos actions sous l'action du tropisme de « *la ruse de la raison* ». Telle est le travail de rongeur invisible qu'opère la dialectique dans le réel et l'histoire humaine. Quand on nous interroge aujourd'hui sur la mixité de la société française, sur ses causes, son origine, et si c'était purement intentionnel de la part de ceux qui l'ont produite, il est peu vraisemblable de répondre oui. Qu'on le veuille ou non, il y a un certain déterminisme qui nous gouverne. Les déterminations du concept en tant que configurations participant de son développement sont des figures de l'Idée*⁵⁷⁸.

Le mouvement essentiel de la pensée est la dialectique. Celle-ci est mouvement immanent, non vérifiable dans le simple constat formel qui pourrait de l'extérieur déceler les lois dans la nudité formelle. La dialectique est la force motrice au fond des choses et qui prend l'initiative de déranger leur intimité stable. Marcuse en convient sans ambiguïté : avec Hegel rien n'est stable qui ne se maintienne dans une lutte à mort avec les conditions et les situations de son existence. La dialectique est plus efficace pour opérer la révolution, le changement qualitatif. Tout passage d'une chose à son contraire, d'une situation à une autre, d'une époque à une autre, est l'effet d'un mouvement dialectique. La pensée dialectique est l'« instrument » pour analyser le monde des faits dans les termes même de son inadéquation interne. La pensée dialectique considère les faits comme les étapes d'un seul et

⁵⁷⁵ Cf. *PPD*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, § 31 R

⁵⁷⁶ G.W.F. Hegel, *PPD*, Ibid. p. 110

⁵⁷⁷ Cf. *Le Prince* de Machiavel.

⁵⁷⁸ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Op.cit. §32

même processus. En effet rien n'est « réel » qui ne se maintienne dans une lutte à mort avec les situations et les conditions de son existence.

Pour saisir les rapports entre la société civile et l'Etat, il est besoin de recourir à la pensée dialectique qui part de l'expérience que le monde n'est pas libre. A cet effet l'homme et la nature existent dans des conditions d'aliénation, ils existent comme « autres qu'ils ne sont ». En d'autres termes la dialectique est au cœur du devenir des choses elles mêmes. Par exemple « *Dans le langage authentique, le mot n'est pas l'expression d'une chose, mais l'absence de cette chose... Le mot fait disparaître les choses et nous impose le sentiment d'un manque universel et même de son propre manque* »⁵⁷⁹. Appréhender et comprendre la réalité, c'est dégager l'intelligibilité qu'elle contient mais nullement lui appliquer une quelconque méthode inventée a priori. D'où il n'y a que la philosophie qui s'est dégagée, déployée dans l'histoire et qui attire la compréhension de Hegel. Autrement dit l'engagement de Hegel consiste à vouloir comprendre ce qui est, en déceler le sens et la direction. S'il juge ce qui est, c'est du dedans, en vertu même du sens qu'il y découvre, la réalisation concrète et intégrale de la personnalité. Comme Aristote, il a compris que le mouvement est l'âme des choses parce que partout il y a tendance, conflit à résoudre, négations à surmonter. Ainsi, ce qu'on appelle la « méthode » dialectique n'est autre que le mouvement intrinsèque de la réalité ; il s'agit simplement de le saisir conceptuellement. On ne peut donc comprendre qu'après coup, qu'analyser les synthèses qui s'opèrent dans le devenir historique. Rétrospectivement, on comprend que certaines situations impliquaient des conflits, des contradictions, et comment celles-ci ont été résolues par des situations nouvelles. La philosophie est l'histoire comprise, mais c'est évidemment l'histoire passée dans la fermentation faisant éclore l'être du sens dans la dialectique des contraires. La chouette de minerve ne prend son vol qu'au crépuscule. Cela peut faire penser à celui qui se trouve dans sa propre phénoménologie à la quête du soleil levant de son savoir, ou bien au prisonnier détaché de la caverne de Platon. Celui-ci ne peut pas dans son élan vers sa finalité donner le goût du savoir, sinon cette saveur exquise ne s'éprouve que dans son résultat après le contact avec les Idées pures, symboles du Bien, Beau etc.

Hegel ne nie pas le principe formel de contradiction mais pense qu'il n'y a pas d'opposition absolue. Toute opposition est en effet une relation et suppose quelque unité entre les opposés.

⁵⁷⁹ Maurice Blanchot, « *Le paradoxe de l'être* », *Les temps modernes*, Juin 1946, P.1580 et sq. Et Valéry de dire « *Que sommes-nous donc sans le secours de ce qui n'existe pas ?* » Paul Valéry, *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, vol. I, p.996

Toute chose finie est une « différence » (*ein Unterscheid*). Elle exclut l'autre et donc doit l'inclure en quelque façon pour pouvoir s'opposer à elle. Elle inclut idéalement ce qu'elle exclut réellement. Le singulier est un universel particularisé. Ainsi, le moment essentiel est la conciliation, synthèse des opposés ; elle est l'unité qui sous-tend et permet l'opposition. **La méthode dialectique** s'identifie avec son contenu. Elle n'est pas toujours la même, sinon plus complexe et plus riche au fur et à mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie des êtres. Partout elle veut reproduire le mouvement même de la réalité et ne pas lui imposer des catégories extrinsèques, ce qui serait précisément le formalisme que combat Hegel^{*580}. La dialectique hégélienne n'est pas non plus le formalisme triadique -thèse, antithèse, synthèse- qui ferait penser à la possibilité d'une application volontaire.

Voici quelques termes exprimant souvent le mouvement dialectique. L'« unité dialectique » est avant tout le rapport du particulier à la totalité. C'est la bonne infinité opposée à la mauvaise (indéfini spatiale ou temporelle incapable de s'achever). Ainsi l'absolu, au bon sens, est ce qui est totalement déterminé du dedans et non plus du dehors, c'est ce qui n'a plus à passer dans son autre, c'est l'inconditionné, le libre (ce qui se détermine par soi et non pas du dehors). C'est la bonne unité par opposition à la mauvaise (unité isolée, immédiate ou coordination purement extérieure). C'est l'universalité au bon sens, unité vivante de ses moments, par opposition à l'universalité mauvaise, vide et formelle, l'universel concret, contenant ses inférieurs en qui il se réalise, c'est le concept uni, d'une unité vivante et concrète, à l'intuition, l'idée s'incarnant dans le phénomène dont elle est l'intelligibilité, c'est la vérité de ce qui est surmonté. L'« unité abstraite », donc mauvaise, est le pur intérieur privé de sa manifestation extérieure (comme l'identité tautologique) ; le pur extérieur, le pur devoir être, *Sollen*, qui exige la conciliation sans jamais y atteindre, c'est l'absolu sans le mouvement qui le réfléchit, l'immédiateté, l'indifférence.

D'ailleurs, Hegel emploiera une triade pour désigner trois états de l'être spirituel. D'abord, *an Sich*, qui signifie que l'individu est encore nature, immédiateté sans conscience de soi. Ensuite, *fur Sich*, qui est rapport à l'autre ou différence. Et enfin, *an und fur Sich*, qui formule la synthèse des deux premiers dans l'unité d'une différence. Les deux premiers moments se confondent à cause de la positivité de la négativité. Ainsi, la dialectique, telle que Hegel l'avait provisoirement, mais éminemment constituée, vient en aide à tout le

⁵⁸⁰ Voir critique de la méthode mathématique chère à Leibniz, Descartes et Spinoza

monde, mais ne donne du génie à personne. Les relations humaines parcellaires et l'histoire globale se sont élaborées dialectiquement. La dialectique exige du temps pour s'accomplir.

VI-I-2 : Le dialectique et la dialectique

Dans *la Philosophie du droit*, on remarque, d'ailleurs, que beaucoup de renvois assimilent le spéculatif pur au Logique et le renvoient à la *Logique de 1812- 1816*. Le spéculatif est identique au substantiel, c'est ce qui est au cœur du sujet. Le spéculatif serait donc ce qui contient le dialectique. Dans quel sens faudrait-il entendre celui-ci? Le dialectique est le rationnellement négatif : il est vie et mouvement au sens aristotélicien. Celui-ci signifie le processus par lequel le concept se différencie avec soi. C'est pourquoi Hegel souligne clairement que le dialectique est « *l'âme motrice de la progression* »⁵⁸¹. Ce faisant, le dialectique conditionne bien évidemment la négation de la négation qui est la négativité ou le rationnellement positif. Si le spéculatif inclut le rationnellement négatif, il est bien synonyme de rationnellement positif. Comme unité des déterminations différentes, il n'est pas assimilable à une synthèse abstraite, sinon au concret, un résultat qui nous élève à une unité supérieure. Le mot concret dans ce sens équivaut au dialectiquement synthétique. Toutefois, le dialectique comme chemin de la négativité ne s'oppose guère au spéculatif ou négativité en elle-même. Le § 13 des *PPD* dit à ce propos que

« Le logique a, suivant la forme trois cotés : le coté abstrait ou relevant de l'intellect, le côté dialectique ou négativement rationnel, le côté spéculatif, ou positivement rationnel ».

Hegel appréhende ces trois phases dans une articulation solidaire et dénonce l'activité de l'intellect qui y voit une scissiparité. La véritable logique, dit-il, est l'auto-déploiement du logos qui connaît le coté dialectique et le coté spéculatif. Autrement,

« **Dans le spéculatif** le contenu et la forme ne sont absolument pas isolés (...), les formes de l'Idée sont ses déterminations, et l'on ne saurait dire d'où devrait lui venir encore un autre contenu vrai que ces déterminations mêmes qui sont les siennes »⁵⁸².

⁵⁸¹ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Op.cit. §15

⁵⁸² G.W.F. Hegel, *PPD*, ibid. § 17 Remarque

La logique spéculative est alors rendue à sa dignité en dehors de toute abstraction paresseuse. Elle est science de l'Idée en tant que celle-ci se donne du dedans ses propres formes et contenu.

La systématisme est l'identité de l'hégélianisme, et celle-ci est gouvernée par une nécessité interne qui assure le métabolisme des différences qui composent le système. La *Phénoménologie de l'esprit* en donne une lecture explicite dans bien des passages. Des expressions telles que « *le vrai est le tout* »⁵⁸³ ou « *la figure vraie dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de celle-ci* »⁵⁸⁴ mettent en relief une telle vérité. Hegel reconnaissant le mérite de ses prédécesseurs sur le vaste champ de bataille de la philosophie, tels que Descartes et Spinoza, n'est pourtant pas complice avec leur méthode extérieure et formelle de traiter la vérité scientifique. Alors que Descartes insiste, à l'instar de Leibniz, sur l'idée d'une *mathesis universalis*, Spinoza veut faire triompher la mathématisation « *more geometrico* ». Hegel les intègre dans une dimension tout autre qui voit dans la science une méthode intrinsèque qui assure la liaison des différentes déterminations du discours scientifique. Le propre de la critique hégélienne liée à sa dialectique est tout autre que celle de la critique kantienne qui fait de celle-ci une application extérieure à la chose. Voyons les deux versants de la critique propre à ces deux philosophes.

Ce qui est inadmissible pour la systématisme hégélienne, c'est le fait de vouloir, sous l'effet d'une application extérieure, dissocier l'objet connu du sujet connaissant. On ne peut plus explicite sur ce point que Bourgeois selon qui « *L'affirmation de l'identité de l'être et de la pensée requiert donc que l'être, tout être, visé dans le pensé soit, en tant même qu'il est, le même automouvement que l'agir pensant ou le penser. Alors, la méthode qui organise la pensée ou la connaissance est aussi le cheminement même de l'être connu. La méthode subjective et le contenu objectif ne font qu'un en leur engendrement corrélatif, qui se pensera, en lui-même, comme unitaire, comme un seul et même engendrement à la fois subjectif et objectif* »⁵⁸⁵. Critiquant le formalisme mathématicien, Hegel en vient à dire que «

Le mouvement de la preuve mathématique n'appartient pas à ce qu'est l'objet, mais il est une opération extérieure à la chose »⁵⁸⁶.

⁵⁸³ G.W.F. Hegel, *Phéno*, trad. Bourgeois, Op.cit. p. 69

⁵⁸⁴ G.W.F. Hegel *Phéno*, *Préface*, trad. Bourgeois, VRIN, 1997, p.47

⁵⁸⁵ Bourgeois, *Le Vocabulaire de Hegel*, p. 12

⁵⁸⁶ G.W.F. Hegel, *Phéno*, *Préface*, trad. Bourgeois, Op.cit. p. 109

La dialectique hégélienne est l'automouvement, l'autodétermination de la pensée dans ses différences comme un aller du dehors de l'être qui s'auto-engendre pour se reconquérir dans sa plénitude. A la différence des sophistes qui firent de la dialectique un simple art de convaincre sans avoir raison, ou de Socrate qui en fit une méthode subjective d'enfantement de ses néophytes, Hegel reconnaît en elle la vie immanente de l'être pensable qui survit dans la dialectique des contraires. Socrate a tort de réfuter le particulier duquel émerge l'universel dont il fait la promotion. Ce qui permet à l'universel d'arriver au jour c'est bel et le bien le passage nécessaire dans le particulier. La dialectique hégélienne inclut le formalisme de ces méthodes formelles historiques en ce qu'elle inclut l'être et le non-être, le réel et le rationnel, l'abstrait et le concret, tous dans un mouvement, celui du devenir, pour se réconcilier dans le sens⁵⁸⁷. En effet, dans la dialectique hégélienne, l'être dans son devenir puis son retour à soi, passe de son identité (A) au non-identique ($\neg$ A: le moment non statique) pour afin par cette même nécessité intérieure, arriver à sa négation seconde qui est le retour à soi de l'être dans sa plénitude ($\neg \neg$ A). On décèle dans cet ensemble deux moments avant le retour à soi de l'être dans son sens véritable : le négativement rationnel et le positivement rationnel. Le premier Hegel le nomme **le dialectique** qui est l'ensemble du mouvement processuel comme le négativement rationnel, tandis que le second est **la dialectique** qui est le rationnel ou le positivement rationnel. Si le négativement rationnel est le mouvement embrassant tout le processus faisant bouger et se déterminer l'Un parméniidien (A) qui se dépasse dans la différence d'avec soi dans le devenir héraclitéen ($\neg$ A), le rationnel ou positivement rationnel est le moment récapitulatif de la dialectique de l'Un et du Devenir dans l'être du sens ou le sens de l'être. Ce retour au principe ontologique élevé dans le sens c'est ce que Hegel nomme depuis le *Systemfragment*, à propos de l'Absolu, comme identité de l'identité et de la différence. Il serait dérisoire et mesquin de l'identifier au raisonnement d'entendement qui fixe l'identité dans la rigidité dans une proposition simple et formelle comme c'est le cas $A=A$. La fermentation permet à la pensée,

⁵⁸⁷ La dialectique est gouvernée par une nécessité interne qui assure le métabolisme de la vie et du réel. Hegel reconnaît le mérite de ses prédécesseurs, mais n'est pas complice avec leur méthode extérieure et formelle d'appréhender la dialectique. Elle est comme une sorte de « méthode » intrinsèque qui assure la liaison des différentes déterminations du tout. Elle est l'agir efficient dans l'être et le pensé. La dialectique hégélienne est l'automouvement, l'autodétermination de la pensée dans ses différences comme un aller du dehors de l'être qui s'auto-engendre pour se reconquérir dans sa plénitude. A la différence des sophistes qui firent de la dialectique un simple art de convaincre sans avoir raison, ou de Socrate qui en fit une méthode subjective d'enfantement de ses néophytes, Hegel reconnaît en elle la vie immanente de l'être pensable qui survit dans la dialectique des contraires ainsi que cela figure dans la *Logique* : « Ce moment aussi bien synthétique qu'analytique du jugement, par quoi l'universel du commencement se détermine à partir de lui-même comme l'autre de soi, doit être nommé le dialectique » (GW *SL III*, p. 376)

à la vie et particulièrement à la culture leur enrichissement. On l'a vu avec la culture grecque qui ne s'est pas affermie dans le recroquevillement ni par simple imitation additionnelle mais en se laissant déterminer du dehors à la croisée d'autres cultures.

Le vrai ne peut s'exprimer dans une proposition mais seulement dans un système ; ce qui nous ramène au point de départ. Le vrai est bien un retour au principe ontologique de la science de l'être dans sa totalité à travers des moments médians, ceux des différences engendrées dans l'intimité.

Si la philosophie du droit n'est pas purement spéculative, c'est parce qu'y subsiste l'empiricité. A sa différence, la Logique comme science de l'Idée dans sa nature, reste seule à être purement spéculative. Purement spéculative, c'est-à-dire qu'elle ne traverse pas le règne de l'empiricité. Ce qui la différencie encore des *PPD*, c'est évidemment donc l'objectivité et l'historicité qui l'empêchent d'être pure réflexion et théologie spéculative. La logique n'est pas non plus la philosophie spéculative qui est au-delà de l'esprit objectif mais ne s'en désolidarise pas de manière catégorique. L'esprit objectif est, faut-il le reconnaître, le remontoir de l'esprit absolu. La philosophie dans sa prise de conscience d'elle-même intègre toute la pensée pure. Elle est savoir intégratif non seulement du triptyque de la Logique de l'être, de la logique de l'essence et de la Logique subjective ou celle du concept, mais aussi du triptyque de l'esprit objectif ; à savoir le Droit abstrait, la Moralité et la Réalité Morale ou *Sittlichkeit*. En tant que connaître, aller hors soi de l'être, le philosophe est savoir qui est en même temps intégration et dépassement. Ainsi,

« L'acte de connaître, écrivait-il, en tant que passant dans la Métaphysique, est le dépassement de la logique elle-même entendue comme la dialectique, en d'autres mots comme idéalisme »⁵⁸⁸.

La logique, le berceau du logos est, dit la connaissance, à quitter, intégrer et ramener dans la connaissance. S'il en est ainsi, l'esprit absolu n'est pas purement spéculatif. On voit donc que ce qui est de fondement, la Logique reste seule la spéculation pure, synonymique à l'ancienne métaphysique classique.

Dans les *PPD*, l'ingérence de l'empiricité nous plonge dans la tension spéculation versus empiricité, c'est-à-dire pur concept versus réalisations historiques déterminées. C'est une hybridation de la réalité objective dans une dialectique du concept et de l'empirique. Et cette contingence au sein de l'esprit objectif empêche toute réalisation prochaine de la

⁵⁸⁸ *GW 7 127*, trad. Française par Denise Souche- Dagues, *Logique et Métaphysique* (Iéna 1804-1805), Paris, Gallimard, 1980, p. 51

liberté au sens plénier du terme. Mais paradoxalement être libre c'est avoir un réel support, lequel est effectif. Or, le seul chroniqueur de la liberté effective est l'esprit objectif dans sa cime qu'est l'Etat. Mais Hegel lui refuse le titre honorifique de règne de la liberté parfaite. Quel est cet ailleurs où existe la liberté dans sa plénitude ? Serait-il un au-delà coupé de l'effectivité ?

VI-I-3 : La dialectique spéculative (Le spéculatif)

Dans la *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*, Hegel précise par ces mots que

« Puisque tout n'existe et ne se développe que par et dans l'Idée, et que l'Idée est une totalité dialectique et vivante, la véritable connaissance est celle qui saisit ce Tout, ses articulations internes, sa dynamique. Aucune parcelle ne se comprend par elle-même, mais seulement dans sa connexion avec l'ensemble. La connaissance vise donc la systématité »⁵⁸⁹.

Par ces mots, on voit effectivement que la philosophie hégélienne est une visée de tout par l'acte de connaître, la souveraineté de la raison, non en tant qu'intellect mais *Vernunft*. Le système dans cette perspective se traduit en panlogisme stipulant que la raison fait bien ménage avec son autre qu'elle intègre et dépasse dans le savoir spéculatif. On ne peut appréhender ce dernier qu'à l'aune du mode de penser dialectique.

Le spirituel est seulement l'effectivement réel. L'esprit dans son savoir en tant qu'il se sait dans son développement est la science. Ce faisant, le spéculatif n'est rien d'autre que le rationnel. Il faut toutefois distinguer le spéculatif des appellations communes et formelles telles qu'il est fréquent dans le langage commun à savoir, la spéculation matrimoniale ou la spéculation commerciale. Celles-ci s'apparentent au sujet qui dans la perspective scientifique doit se soumettre à l'objectivité de la chose*⁵⁹⁰. Le spéculatif est l'horizon et l'apanage de l'Idée en tant réunion synchronique des oppositions dont l'entendement fut à l'origine dans son noble travail de séparateur. Hegel valide que

« Tout le processus de pensée culmine dans la fusion avec l'Idée qui, dans son absoluité, réunit en soi toutes les étapes, surpasse toutes les particularités, unifie toutes les déterminations contraires. C'est de sa diversification

⁵⁸⁹ G.W.F. Hegel, *Préface de la Phénoménologie*, Aubier – Montaigne, 1966, pp. 59-61

⁵⁹⁰ Hegel : *Textes et Débats* par J. D'Hondt, p.301

interne que proviennent en vérité tous les êtres finis, toutes les essences, et, en fin de course -tous les existants et toutes les choses »⁵⁹¹.

Si le **spéculatif**, en tant que réunion immanente de la scission polaire, ne peut être exprimé dans une proposition unilatérale, cela n'implique pas non plus qu'il équivaille à une certaine mystique. Même la religion comme détentrice du contenu absolu de l'esprit ne se réduit pas pour autant à ce dernier. Toutefois le synonymique peut être adéquat à mesure que l'on ne réduise pas mystique à la superstition ou à l'obscurantisme. Le spéculatif⁵⁹², c'est ce qui est doué d'intelligence et de vie et qui pénètre toutes les déterminités. Si jadis, l'entendement fut en croisade contre le spéculatif ou le mystique au sens propre, c'est parce qu'il n'échoit pas à ses pouvoirs de concevoir ce travail des profondeurs ; son chez soi c'est bien évidemment le lieu où triomphe l'intellect qui réduit la chose en soi à la pure abstraction. « (...) *alors qu'au contraire le rationnel comme tel consiste précisément à contenir en lui-même les opposés comme moments idéels* »⁵⁹³. Parmi les métamorphoses de la rationalité on pourrait dès lors noter les moments dialectique, contingent, contradictoire, négatif, etc., en tant qu'à chacune de ces étapes, la raison se trouve aux prises avec une différenciation ou avec un séjour dans l'être- hors –soi de lui-même. Cependant quelle que soit la force de basculement de la pendule, il s'ensuivra le moment spéculatif, le positivement rationnel qui, à son tour s'inscrit dans le dynamisme perpétuel du mouvement ; car la fin est le début du commencement, et chaque point d'arrivée est un nouveau point de repart pour l'esprit. La vie de l'esprit n'est qu'arrêt provisoire et répulsion continuelle, et ses vérités actuelles sont appelées à se mouvoir dans le devenir des choses qui les ébranle comme le vent secoue les arbres. On voit la fidélité de Hegel au père de la dialectique, en l'occurrence Héraclite. On ne se baigne jamais deux fois dans les eaux d'un même fleuve, disait l'auteur du devenir. En guise de reconnaissance, Hegel disait qu' « *Il n'y a rien dans Héraclite que je n'eus incorporé à ma propre doctrine* ».

⁵⁹¹ G.W.F. Hegel, *Enc. I, Science de la Logique*, pp. 446/447

⁵⁹² Hegel précise que « si l'on est d'avis que le spéculatif est quelque chose de lointain et d'insaisissable, on n'a qu'à considérer le contenu d'un tel Rapport pour se convaincre de l'absence de fondement d'un tel avis. Ce qui est spéculatif ou rationnel et vrai consiste dans l'unité du concept ou du subjectif et de l'objectif. (...) [Cette unité] forme la substance de la vie éthique-notamment de la famille, de l'amour sexuel (là cette unité a la forme de la particularité), de l'amour de la patrie, de cette volonté des buts et intérêts universels de l'Etat, de l'amour de Dieu, de la bravoure aussi, quand celle-ci consiste à mettre la vie en jeu pour une cause universelle, et, enfin, aussi de l'honneur, dans le cas où celui-ci n'a pas pour contenu la singularité indifférente de l'individu, mais quelque chose de substantiel, de véritablement universel » *Enc. III, Philosophie de l'esprit*, éd. 1827 et 1830, Add. § 436, p. 536

⁵⁹³ *Hegel : Textes et Débats* par J. D'Hondt p.303

L'Idéalisme est un périple de la connaissance de toute chose, pas d'inconnaissable dans son exploration à l'opposé de Kant qui démissionne des pouvoirs de la raison par paresse et outrecuidance à l'entendement. En effet, « *c'est par l'Idée et dans l'Idée que tout naît, respire et se meut !* »⁵⁹⁴. Et selon les termes de l'*Encyclopédie* § 213

« L'Idée est le Vrai en et pour soi, l'unité absolue du concept et de l'objectivité. Son contenu idéal n'est aucun autre que le concept en ses déterminations ». ⁵⁹⁵

Et la Remarque qui suit procède à une mise en garde contre toute réduction de l'Idée à l'abstraction étant entendu que l'Idée dans sa vérité fait converger l'objectivité dans le concept. C'est ainsi que « Tout aussi fausse est la représentation selon laquelle l'Idée serait seulement l'abstrait ». Le début du § 214 renforce cette idée dans toute sa noblesse : « L'Idée peut être saisie comme la raison (c'est là la signification philosophique propre du mot « raison ») ». Mouvement, dialectique, conversion et élan continuels, tels sont la nourriture pour la survie de l'esprit. L'assurance n'est que provisoire, la raison reste à la puissance de l'inquiétude qui l'agite en permanence. Est-ce une démission et un désespoir pour le sujet de s'objectiver ou de prétendre gagner une certaine assurance de sa vie ? Absolument pas, car ce que stipule le dire hégélien, c'est la lutte permanente de soi, le balancier de la méfiance à l'excès d'assurance ainsi qu'une ferme décision de séjourner dans le négatif consubstantiel à la vie même de l'esprit, de toujours faire l'expérience de soi dans la vérité effective. Examinons la vérité de la certitude sensible dans quelques uns de ses aspects. Dans le mouvement dialectique de la certitude sensible, on passe de la certitude sensible à la perception, de celle-ci à l'entendement, de celui-ci à la conscience, jusqu'au moment où l'esprit atteint la conscience de soi et la raison. On constate donc le mouvement d'un sujet ébranlé dans ses certitudes et qui, dans les vagues bariolées des circonstances qui le secouent se transforme en même tant que les objets qu'il examine au cours de ses expériences. Donc, ce mouvement est ponctué par des échecs et des réussites, passages de la servitude à la domination pour accéder à la libération de soi. Comme le dit Hegel et de manière récurrente, le chemin vers la science, vers la conquête de la vérité et du monde, est celui du doute et du désespoir, mais l'esprit triomphera comme la Croix dans la Rose du présent ; car

⁵⁹⁴ Hegel : *Textes et Débats* par J. D'Hondt p.304

⁵⁹⁵ G.W.F. Hegel, *Enc. I, SL*, (1827-1830), §213, p. 446.

«L'esprit est la certitude de soi-même absolument universelle, totalement dépourvue d'opposition. Il possède donc l'assurance qu'il se trouvera lui-même dans le monde,- que celui-ci doit lui être lié comme un ami,- que- de même qu'Adam dit d'Eve qu'elle est la chair de sa chair- de même il a à chercher dans le monde la raison de sa propre raison ».⁵⁹⁶

Le chemin oublié derrière la souffrance, la douleur et la patience, nous enseigne sur la puissance du concept qui s'actualise en frayant un chemin dans le règne du tragique.

Si le spéculatif est une vérité toujours à regagner dans le sempiternel mouvement oscillatoire de la dialectique de la raison, cela n'entraîne-t-il pas un relativisme absolu de l'être même de la vérité ?

Si en terre hégélienne, l'Absolu n'est pas une pure abstraction, une simple vérité objective au sens où elle établirait un rapport d'extériorité inaccessible à la conscience philosophant, c'est parce que, et comme D'Hondt l'a si bien mis en évidence, à la partie *Apothéose de l'Idée*, « l'on ne peut en rendre raison, qu'en remontant de condition d'intelligibilité en condition d'intelligibilité »⁵⁹⁷. Par là, il s'ensuit clairement que l'Absolu, Dieu, ou encore l'Idée ; cette pléthore synonymique traduit l'indice d'une question que tente de répondre, selon les termes de Kervégan*⁵⁹⁸, toute la philosophie hégélienne depuis le *Systemfragment* (la vie liaison de la liaison et de la non liaison), à Iéna (identité de l'identité et de la différence) jusqu'aux ultimes cours berlinois où Hegel le traduit finalement en leçons.

⁵⁹⁶ G.W.F. Hegel, *Enc. III, Philosophie de l'esprit*, trad. Bourgeois, Add. §440, p.537

⁵⁹⁷ D'Hondt, *Hegel : Textes et débat*, Op.cit. p.312

⁵⁹⁸ Cf. Kervégan, *Hegel et l'hégélianisme, Que sais-je ? PUF*, 2005

VI-II : De la vérité religieuse à la vérité philosophique

VI-II-1 : Religion conçue par la philosophie

Aux pages 141- 142 du *Transcendental et le spéculatif*, J.-L. Vieillard-Baron précise que « *Le processus de l'auto déploiement de la pensée pure dans la Logique, à savoir cette formidable affirmation hégélienne que la pensée pure se suffit à elle-même et n'a pas besoin de sujets qui la pensent, ce processus, entièrement intemporel et anhistorique, n'est retrouvé par l'Esprit, en sa manifestation historique, que dans la forme la plus achevée de l'Esprit absolu, à savoir dans la philosophie, dont l'histoire dépasse toute historicité politique et est en quelque sorte l'histoire même de l'absolu* »⁵⁹⁹. Seule la philosophie est digne d'être canonisée. Loin des prétentions, de la contingence, elle a affaire à ce qu'il y a plus noble, l'Idée dans sa sainteté et sa terre promise (l'esprit). La sagesse de l'esprit seul peut aider à arriver à une sagesse du monde. L'exacerbation des conflits, des tensions internationales, de la barbarie religieuse, aux dimensions exponentielles où nous le connaissons aujourd'hui, résultent d'un manque, d'une grave pénurie de sagesse comme conscience du contenu vrai et spirituel. L'enseignement platonicien, repris d'ailleurs par les philosophies après lui, s'il est bien compris et expérimenté, nous guérit et nous immunise.

Le paragraphe 572 de l'*Encyclopédie* est une phase décisive dans l'évolution de la pensée de Hegel en ce qu'il donne la vraie forme, la forme achevée des modes imparfaits d'appréhension de l'esprit absolu, dans une forme unitaire qui est celle de la science. Mais ici dans le texte il est question d'une science spécifique, la science philosophique par excellence, synonyme de connaissance philosophique qui est supérieure à l'expérience et à la science empirique. Cette supériorité de la science philosophique s'explicite du fait qu'elle est le savoir revenant sur lui-même après les processus dans lesquels les faits se développent et se dissolvent dans le concept. Le concept, contenu et contenant, est « *le principe de ses propres différences* »⁶⁰⁰, des « différenciations internes » de lui-même. C'est grosso modo ce que l'auteur appelle par ailleurs l'identité de l'identité et de la différence. Donc cette science appelée philosophie dont l'unité de mesure est la pensée spéculative, constitue le point d'ancrage, la réunion de l'art et la religion et leur vérité. Ceci n'est d'ailleurs pas étonnant car depuis la *Préface de la phénoménologie*, le mot d'ordre de Hegel est de « *collaborer en ce que la philosophie puisse se déposséder de son nom d'amour du savoir*

⁵⁹⁹ J.-C. Goddard, *Le transcendantal et le spéculatif*, Op.cit.

⁶⁰⁰ *Encyclopédie I, Science de la logique*, Op.cit. p.283

pour devenir savoir effectif ». Nous voici donc arrivés au stade fécond, décisif où l'art et la religion arrivent à leur sommet en épuisant leurs forces à appréhender l'esprit, pour laisser la place à la pensée, qui connaît le sens de l'esprit, comme le témoigne la *Phénoménologie de l'esprit* : «La vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de cette vérité »⁶⁰¹.

Le contenu substantiel, c'est le contenu de l'esprit absolu déployé dans ces différents niveaux que sont l'art et la religion. Ce contenu identique au concept a, peut-on ainsi dire, «des pulsations en soi-même sans se mouvoir, il tremble dans ses profondeurs sans être inquiet »⁶⁰². L'art dit l'absolu dans le mode de l'intuition, dans la figuration sensible. L'art est la forme intuitive extérieure où le dieu de l'œuvre est un sujet fini, qui donne sous la forme sensible l'existence au contenu absolu qui s'y déploie. Un tel contenu est ici altéré en de « nombreuses figures subsistantes par soi ». C'est le mode de la figuration où l'esprit vogue dans les images. En revanche, dans la religion, la dissociation se déploie ici dans l'identité se particularisant en vue de la médiatisation de la particularité « dans toute la simplicité de la foi ». L'esprit s'est manifesté, s'est fait chair, et s'est aliéné dans la nature, s'est supprimé et s'est ressuscité comme esprit dans la communauté des croyants. Dans cette détermination, la vérité prend le voile du sentiment dans toute son envergure. La religion devient dans toute sa simplicité la foi dans le témoignage de l'esprit. Cette forme représentative ne saurait échapper à la fureur du concept qui ne se satisfait aucunement de l'immédiat, du donné simple dans sa puissance séductrice. Autrement dit dans la religion, l'esprit absolu est saisi par le croyant dans la foi à travers le culte et le recueillement. Dans cette détermination, Hegel admet que la conscience a la raison mais seulement une raison voilée par des imperfections patentes qui ne sauraient résister à l'investigation de l'esprit. Une telle attitude dans la simplicité de l'immédiateté est élevée par la philosophie à la pensée consciente de soi dans le savoir se sachant. C'est l'avènement du concept qui se sait et qui est le savoir. La vérité en lui est la résidence de l'esprit qui est dorénavant compris à l'intérieur de lui-même. Ici l'esprit est dans l'esprit qui l'atteste mais en tant que savoir et non pas comme simple sentiment, savoir dans l'élément de la pensée.

Cependant dans ces deux modes de saisir l'esprit absolu, Hegel souligne que le procédé reste le même ; c'est le même mode d'intuition qui est à la base. Alors dans ces deux phases, il y a toujours un rapport d'extériorité qui se pose entre un sujet intuitionnant

⁶⁰¹ G.W.F. Hegel, *Phéno*, I, trad. Hyppolite, Op.cit. p. 8

⁶⁰² G.W.F. Hegel, *Phéno*, I, ibid. p. 136

qui est la conscience subjective, et un objet intuitionné, le contenu ou Dieu, dans un face à face aliénant la conscience percevante.

Ainsi l'avènement de la pensée est d'abolir ce rapport d'extériorité dans le savoir où seul le concept a la légitimité de donner le sens de l'esprit absolu. La pensée annihile ce rapport d'extériorité parce qu'elle a le savoir en elle-même et qu'elle le comprend. L'esprit absolu est savoir et le savoir reste identique à la pensée qui est le lieu, le gardien du sens.

Le concept identique au savoir nous est parvenu d'abord par le truchement de l'art dans la forme de la figuration, ensuite dans la forme de la religion sous le mode de la représentation. Et,

« Ces moments ainsi isolés semblent bien être comme tels, mais leur progression et leur retour dans leur fondement réel et leur essence révèlent qu'ils sont seulement des moments ou des grandeurs évanouissantes, et cette essence est justement ce mouvement et cette résolution de tels moments »⁶⁰³.

Dans ces deux modes d'appréhension, la diversité ou la séparation, dont est victime le contenu, est conçue dans *l'Enc. III* comme une nécessité. Mais pourquoi une nécessité ? Parce que le contenu de l'esprit absolu, identique à l'esprit lui-même, est condamné à s'inscrire dans la temporalité en passant par différentes strates pour rentrer dans son propre élément comme esprit en et pour soi, la réconciliation achevée. Si le vrai, selon la *Phénoménologie*, « est le délire bachique où il n'y a aucun membre qui ne soit ivre », l'ivresse de ces formes- artistique et religieuse- n'est pas au summum ; ce qui d'ailleurs nous incite à tourner le regard au côté de la vraie science. L'esprit ne peut être pour soi que lorsqu'il a posé toutes ses déterminations comme de simples moments de son auto-actualisation. L'esprit est lui-même pour lui-même. Autrement dit

« L'esprit est la substance et l'essence universelle égale à soi-même, permanente,- c'est la base immuable et irréductible, le point de départ de l'opération de tous- il est leur but et leur terme en tant que l'en-soi pensé de toutes les consciences de soi »⁶⁰⁴.

Donc, il s'établit en lui l'identification du multiple avec l'auto médiation de l'esprit en soi. Ce faisant, l'*Aufhebung* qui signe le dépassement de l'art et place sa vérité dans la religion, atteint à même la religion dont la philosophie constitue la vérité. Ainsi, assumant son

⁶⁰³ G.W.F. Hegel, *Phéno*, trad. Hyppolite, Tome II, Op.cit. p.11

⁶⁰⁴ G.W.F. Hegel, *Phéno*, ibid. p. 10

histoire, se maintenant dans le rythme processuel du devenir, l'esprit se pose comme genèse et histoire dynamique ; laquelle genèse s'est déclenchée dans l'Idée.

Dans tous ces modes déployés dans le terrain de l'histoire, la prétention reste la même, appréhender l'esprit absolu, soit dans l'intuition sensible, soit dans la représentation religieuse avec le christianisme qui, selon Hegel, a incarné le mode religieux culminant. Seulement ces modes inscrits dans la nécessité au travers de la trajectoire de l'esprit ne sont, selon le dire de Hegel, qu'une saisie imparfaite du contenu unique qui se déploie en eux particulièrement dans la religion absolue. Ainsi le dépassement est inscrit au cœur de leur nature, de leur inadéquation, car ce sont des modes imparfaits de saisir l'esprit absolu. Toutes ces formes inscrites dans ce processus traduisent « *le devenir-égal-à-soi même* »⁶⁰⁵ de l'esprit, qui est tout autant un processus de scission. La pensée est l'élément de l'esprit, reste identique avec elle en l'inscrivant dans la contemporanéité. Etant donné donc que la représentation, ce rapport d'extériorité, rate la signification du sens de l'esprit absolu, son désenchantement ne peut être effectif qu'à l'aune de la science. D'où toutes les formes antérieures, notamment la religion absolue, ont le contenu spirituel, mais simplement comme contenu senti, intuitionné et non pas conçu. Car le domaine de l'esprit est le savoir, le savoir se sachant dont le lieu adéquat est la pensée. L'esprit n'est pas une essence statique mais à la fois essence, mouvement et résultat ; le devenir est aussi important que le résultat. Avec la science s'offre donc l'acte de réminiscence que l'esprit opère sur sa propre préhistoire qui s'est déroulée dans l'absolu déchirement. Cela va de soi qu'un tel retour en arrière qui est l'apanage du « scientifique » (philosophe), est une invite à s'abandonner au torrent, c'est-à-dire d'étudier toute la philosophie de l'histoire, les monts et merveilles de l'esprit et de discerner la part de rationalité. Pour se faire, la générosité hégélienne nous a procuré une phénoménologie de l'esprit, équivalence d'un véritable discours de la méthode pratique pour arpenter et franchir les chemins de la science.

VI-II-2 : Science absolue : l'idée totalisatrice de la philosophie

Il s'ensuit donc que la philosophie se veut science assumant sa scientificité qui est celle d'être le principe du savoir⁶⁰⁶. La philosophie seule peut prétendre élucider ce contenu présent dans la figuration artistique et la représentation religieuse qui, dans le système hégélien, sont des formes imparfaites, approximatives du savoir.

⁶⁰⁵ G.W.F. Hegel, *Phéno*, tome 1, trad. Hyppolite, Op.cit. p.138

⁶⁰⁶ Cf. *Encyclopédie III*, § 573

Si l'on part du postulat selon lequel c'est le même contenu absolu qui se déploie dans ces différentes formes citées, alors cela va de soi que ce contenu soit su et compris. C'est dans ces circonstances que la philosophie comme savoir, comme connaissance, reste irremplaçable dans la mesure où elle seule possède l'unité de mesure du savoir absolu. Le contenu de l'esprit absolu est identique au savoir et le savoir est dans l'élément de la pensée. Ainsi depuis les masses architecturales jusqu'aux fins sons du poète, c'est ce même contenu qui oscillait à travers les différents modes intuitif et représentatif ainsi que le témoigne *l'Introduction à l'histoire de la Philosophie* :

« C'est un esprit un, un principe un, qui s'empreint dans la situation politique aussi bien qu'il se manifeste dans la religion, l'art la vie éthique, la vie sociale, le commerce et l'industrie, en sorte que ces diverses formes ne sont ainsi que des rameaux d'un tronc principal ».

C'est donc par la philosophie que l'accession au savoir de l'esprit devient effective.

La science philosophique a le mérite d'étudier le contenu de la représentation religieuse qui n'est que le contenu de l'esprit dans cette phase de son développement. Ce contenu ainsi que les différentes formes dans lesquelles il a séjourné, sont nécessaires dans la marche logico historique de l'esprit ainsi que l'expose le paragraphe. En effet la philosophie est d'abord science de l' « intuition immédiate avec sa poésie », c'est-à-dire de l'Art qui représente l'idée sous la forme sensible et au moyen d'images, et de la « révélation présupposante » en l'occurrence la religion révélée. Ensuite, la science philosophique comme théologie spéculative, étudie l'incarnation qui est « l'aller dans soi subjectif » faisant allusion à Dieu se faisant conscience de soi dans l'homme. Enfin puisque la causalité pose un rapport de réciprocité avec ses effets, la science s'investit dans le sens inverse du mouvement subjectif vers le dehors et de l'identification de la foi avec la présupposition. Ceci peut donc se traduire par ce retour (après que Dieu s'est fait conscience de soi dans l'homme) signifiant le savoir de l'homme en direction de Dieu. Autrement avec le culte et le recueillement, le croyant se défait de son engluement dans le corporel, et par cet acte réflexif, témoignant de la présence de l'esprit en lui, il s'établit une sorte de fusion avec sa visée.

Car le recueillement est un moment de concentration dans lequel le corps, cette nature identique au Mal, est en retraite et l'esprit rentre dans l'effectivité identique avec son présupposé. Pourquoi Dieu t'est-il donné comme présupposé ? Parce que dans la religion

chrétienne, Dieu est une donnée immédiate, qui est là, et qui s'offre dans l'immédiateté à la croyance.

Cependant, dans notre requête, la science philosophique appréhende le croire (propre à la religion) comme une forme nécessaire, préalable d'appréhender l'esprit absolu, comme forme inscrite au final dans le dépassement lorsque s'élève la lumière de la pensée, mesure de l'esprit dans sa possession du savoir actuel. L'esprit est, et l'affaire de la philosophie consiste à le connaître, à déployer son sens. Dans cette mouvance,

« L'esprit est pour soi, mais il doit se voir lui-même comme étant pour soi, il doit être sa conscience de soi comme esprit. Ainsi il est le concept ou la science »⁶⁰⁷.

Ainsi cette connaissance reste identique à la reconnaissance de ce contenu déployé dans ces formes. Embrassant ces modes ou formes du contenu absolu, la philosophie se transforme en reconnaissance, idée déjà lancée dans la *Préface de la Phénoménologie de l'esprit* : « Notre connaissance doit devenir reconnaissance ». Autrement, tout cet acquis ou ce legs parvenu de l'art et de la religion, se voit ici pensé ou réfléchi dans et par la science philosophique. La philosophie, reconnaissant l'existence de l'esprit dans sa plénitude, dans sa totalité comme réunion réfléchie de l'en soi et du pour soi où toute unilatéralité formelle est supprimée, marque dorénavant l'avènement de notre liberté véritable. L'examen que se propose la philosophie pour l'art et la religion, dans le but de les unifier en son sein, dans la forme absolue, se passe dans le discernement absent dans certaines religions. Discerner n'est rien d'autre que se placer dans la posture du savoir en s'arrogeant la prérogative de distinguer le faux du vrai, le mensonge de la vérité, le vrai de l'ivraie. C'est le propre de la maturité plénière de la raison, celle d'une humanité consciente d'elle-même. Or c'est le même contenu absolu qui s'est généreusement déployé dans ces différentes formes, seulement, ni l'intuition, ni le sentiment, ne peuvent exprimer la forme achevée. S'il en est ainsi, l'action de la philosophie n'est rien d'autre qu'une poussée d'un processus logico historique à son terme, processus dont les étapes antérieures ne sont qu'une annonce et le lieu *sine qua non* de l'émergence de sa forme absolue. Ainsi l'entreprise philosophique ne s'attache pas à supprimer l'art et la religion mais les justifient en les revêtant de la forme parfaite, leur vérité authentique. En revanche c'est une nécessité donc que l'art et la religion précèdent la philosophie.

⁶⁰⁷ G.W.F. Hegel, *Phéno*, tome 1, trad. Hyppolite, note 43, p. 23

L'esprit obéit dès lors à une loi fondamentale qui en vérité dévoile sa nature telle qu'elle s'est manifestée historiquement. Car avant d'être conscience « sachante » de soi et pour l'être, l'esprit est d'abord présence de soi dans l'immédiateté telle qu'il est appréhendé dans la conscience religieuse. Rappelons que la foi et le culte sont une saisie de l'esprit absolu cautionnant sa présence dans la conscience du croyant. Cependant cette conscience de l'absolu dans la conscience représentative, n'a sa vérité que dans le présent qui est le lieu de déploiement du sens. Autrement dit, « *savoir et comprendre ce qui est* », telle est la vérité de la forme absolue, en l'occurrence telle qu'elle se déploie dans la pensée. Ainsi, étant donné que appréhender ce qui est c'est la tâche de la philosophie, et que ce qui est, c'est la raison, la vérité de l'action philosophique est le présent, l'actuel saisi dans la pensée. D'où l'immédiat doit absolument être médiatisé. Cette médiatisation de l'immédiateté dans la pensée qui est la demeure du sens, ne signifie qu'une reconduction du non sens à sa vérité originelle et originaire. Mais il faudrait comprendre le vocable « non sens » comme ce qui s'oppose ou est contraire à la forme incluant le discernement. Dès lors puisque toute réalité concrète est syllogisme, l'art comme premier forme de l'esprit absolu, la religion comme négation de l'art, sont ramenés à leur vérité dans la connaissance, la vraie réconciliation qui est l'apanage de la philosophie. Voilà qui nous mène à l'affranchissement de l'unilatéralité des formes ainsi que l'expose le texte :

« Une telle connaissance est, de la sorte, la reconnaissance de ce contenu et de sa forme, ainsi qu'une libération d'avec l'unilatéralité des formes et l'élévation de celles-ci à la forme absolue ».

La philosophie est « reconnaissance » dans le savoir, car montrant la nécessité de l'extériorité préalable de l'art et de la religion en intériorisant cette extériorité qu'est la religion. Ainsi tout ce qui a la forme représentative est ramené à la forme spéculative, à la fois correction des déficiences antérieures et élévation de cette forme à sa vérité absolue. Ce faisant, la logique expose la trinité de manière spéculative. Autrement dit c'est, nous dit Hegel, « L'Idee telle qu'elle dans son essence avant la création de la nature et de tout esprit fini ». Et cette essence désigne l'unité de l'être, à savoir son identité à travers ses métamorphoses. Ensuite, la physique désigne un retour à soi de l'esprit après son aliénation dans la nature, en l'occurrence ce qui est l'Incarnation et la Rédemption dans le registre représentatif. Enfin la philosophie de l'esprit est le grand avènement de l'esprit rentrant dans son propre élément après son aliénation.

Etant donné donc que la philosophie est savoir se sachant comme esprit dont le contenu est toujours actuel, la conscience ne trouve plus d'intérêt, ni de sens, à se représenter l'esprit en dehors de lui-même, car elle connaît son propre savoir en lui et annule tout rapport d'extériorité. Ce qui est c'est l'esprit, et l'esprit est l'intelligible saisi par et dans l'intelligence. Dans cet avènement, il n'y a plus de mythe, d'un être voilé dans une extériorité objective, sinon l'esprit lui-même constitue son propre mythe, s'il y en a un, car « Tout ce qui a sens a, par conséquent, son existence dans et comme l'esprit »⁶⁰⁸. Ici la vérité n'est plus occultée, sinon elle est nue et sentée. Ainsi l'esprit s'impose en moi et la vérité devient ma vérité. C'est donc le triomphe de la pensée de ces scories qui sont des moments passagers vers la forme achevée de l'esprit. Ces moments sont donc nécessaires dans la mesure où ils sont des pôles médiateurs de l'esprit. Pourquoi cette métamorphose du contenu de l'esprit est un processus de nécessité ? Car,

« Rien n'est su qui ne soit dans l'expérience, qui ne soit présent comme vérité sentie, comme l'Eternel intérieurement révélé, comme le sacré auquel on croit, ou quelque autre expression qu'on puisse employer »⁶⁰⁹.

Cette précision a par excellence une portée allusive qui peut signifier que même dans les religions immédiates, l'esprit a pris la patience, la peine et la nécessité de les traverser dans un séjour provisoire, en n'ayant en vue que le grand rendez-vous, en l'occurrence sa forme absolue qui est son vrai chez soi. Cela va de soi que l'essence de l'esprit c'est la liberté et que cette dernière ne devient effective que moyennant la diversité des obstacles qui s'imposent dans le chemin sinueux auquel l'esprit ne saurait se dérober. Mais quelle que soit la forme de l'opposition portant la carrure de la particularité, de l'unilatéralité, l'esprit ne saurait manquer à sa libération, sa propre œuvre, et se pose finalement comme « l'identité de l'identité et de la différence », la position de son concept. C'est ce qui est mis en exergue dans l'Introduction à l'histoire de la philosophie :

« L'évolution du tout est ainsi fractionnée en multiples lignes qui, rassemblées en un unique faisceau, se réunissent en même temps symétriquement de façon que les distinctions semblables dans lesquelles chaque ligne particulière se formait à l'intérieur d'elle-même viennent à coïncider »⁶¹⁰.

⁶⁰⁸ G.W.F. Hegel, *Enc. III, Op.cit.* p. 8

⁶⁰⁹ G.W.F. Hegel, *Phéno* tome2, trad. Hyppolite, p.305

⁶¹⁰ G.W.F. Hegel, *Phéno* tome2, *ibid.* p. 148

Contrairement donc à la religion qui saisit les moments de la révélation comme subsistant en soi, la philosophie les présente comme des étapes nécessaires du développement de l'esprit. Evidemment, la forme absolue se « détermine elle-même de façon à être le contenu, et reste identique à lui ». En d'autres termes la philosophie qui a sa vérité dans l'élément de la pensée, concède à l'esprit sa vraie demeure. L'esprit, par le biais de la philosophie, devient connaissance en et pour soi, excluant ainsi tout rapport d'extériorité en un sujet et un objet. Telle est donc sa vérité, l'esprit rentrant dans son propre élément tout en restant identique à soi et qui est :

« La vie revenue à elle-même à partir de la différence et finité de la connaissance, et devenue, grâce à l'activité du concept, identique avec lui, est l'idée spéculative ou absolue »⁶¹¹.

La représentation ainsi que le mode de la figuration artistique sont renvoyés aux calendes pour laisser la place à la forme absolue, celle de la philosophie. Ainsi reconnaissant ces formes imparfaites, la philosophie les rabote en posant la forme achevée identique à son contenu et dans laquelle, tout rapport d'extériorité entre sujet et objet est supprimé, ainsi que toute forme d'aliénation à savoir les pratiques obscurantistes etc., car ce qui est, c'est l'esprit, la liberté absolue, sujet inventeur et créateur de sa propre histoire. Cette audace de Hegel ne doit aucunement nous étonner car selon *L'Evangile* de Saint Jean « *Dieu s'est fait chair et il a habité parmi nous* ». Et Ghazali, parlant de Dieu comme amour, de renchérir : « *n'aime en réalité que lui-même au sens, écrit Ghazali, où il n'y a dans l'existence que lui* »⁶¹². Une compréhension explicite et exhaustive voudrait donc signifier qu'il n'existe que l'esprit et pas autre chose. L'art l'appréhende sous le mode de l'« imagerie », la religion sur celui de la représentation, et la philosophie, étudiant tous ces modes préalables et nécessaires dans cette dialectique de l'esprit, les ramène à leur vérité dans la pensée, dans l'esprit car seul l'esprit peut connaître l'esprit.

Cependant et malgré cette libération de l'unilatéralité des formes et cette ascension vers la forme absolue, il reste somme toute la souffrance infinie et tout le sérieux pour s'élever à la science. Comme l'expose la *Philosophie du Droit* : « La vie de Dieu est comme un jeu de l'amour avec soi même, mais cette idée peut s'abaisser jusqu'à l'édification et jusqu'à la fadeur quand y manque le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif ». S'il en est ainsi, la libération se veut une culture approfondie et un dépassement avéré de

⁶¹¹ G.W.F. Hegel, *Enc I, SL, Petite Logique*, p.459

⁶¹² Ibn Arabi, *La Lettre au disciple*, Beyrouth, s.d, IV, p.328

toute unilatéralité de forme car ce qui est c'est la forme absolue, universelle, celle de la pensée se sachant. Une telle entreprise ne peut espérer une réussite qu'avec l'encre indélébile de la souffrance, du sérieux, de la douleur et de la patience comme essentiels dans ce mouvement ascensionnel. Cette idée est plus tard matérialisée par Marx dans la *Critique à la contribution de l'économie politique* quand il admet que la science passe par des chemins escarpés mais combien le résultat au sommet est plus beau que tout. Ainsi dans ce sommet, cette forme ultime, la réconciliation entre culte collectif et monde profane est accomplie.

Mais comment la philosophie, comme mode de détermination absolue, comme savoir ultime va-t-elle appréhender son savoir étant donné que c'est le même contenu de l'esprit qui se présente dans toutes ces formes ?

La philosophie fait ramener le regard derrière son savoir. Un tel regard introduit un discernement dans son savoir, aspect qui est totalement absent dans certaines religions. Autrement dit, l'adjoint de la philosophie est seulement un contenu spéculatif à savoir une saisie de son savoir dans la pensée comme savoir qui se sait, délié de toute forme de représentation. Ainsi avec la vraie science, philosophique s'entend, « *Toutes les fictions disparaissent devant la Vérité, et toutes les folies tombent devant la Raison* »⁶¹³. Voilà le point culminant du mouvement intime du concept qui comprend et assume ses moments de souffrance qui lui sont consubstantiels et nécessaires. C'est de là, nous semble-t-il, que la formule ambiguë selon laquelle la substance est sujet, se voit corriger en se dépossédant de sa forme de sujet en soi et devient sujet pour soi. Ceci n'est rien d'autre que le « *dévoilement d'un dieu dans l'agitation de sa dialectique intérieure, et qui enfin est su comme s'identifiant à l'esprit de la communauté* ».

On est donc au Sinaï du savoir, le sanctuaire du savoir qui se sait où il n'y a ni tabou ni extériorité, sinon le règne du sens. Ainsi le concept est appréhendé dans ce mont, et la *Philosophie de l'histoire* peut enseigner que :

« C'est seulement quand on est au sommet que l'on peut bien embrasser les choses et tout voir, mais non si l'on a regardé d'en bas par une mince ouverture »⁶¹⁴.

Se placer à la pointe de la raison, celle de la réflexion mûrie, et par excellence de la spéculation, signifie ne plus placer l'Être divin au-delà de notre connaissance et hors des

⁶¹³ Robespierre dans son rapport sur le culte de l'Être suprême, cité par Albert Mathiez, *Autour de Robespierre*, Paris, 1936, p.112

⁶¹⁴ G.W.F. Hegel, *PH*, Op.cit. p. 19

choses humaines. Une telle entreprise est un refus de la tradition dans toute sa facilité de s'abandonner à ses propres représentations. Ainsi, dans cette matrice, la foi est condamnée à s'explicitier dans le monde pour s'introduire dans tous les domaines de la vie, c'est-à-dire à réaliser effectivement sa vérité. Dans ces circonstances ces paroles de Jean Paul II, reprenant les termes de Saint Augustin, dans *Fides y ratio* nous semblent non moins importantes : « *Foi et raison : croire pour savoir et savoir pour croire* ». En effet, pour nous hégéliens en devenir, le « croire pour savoir » rime bien avec notre requête. Dès lors nous appréhendons le « croire » comme une forme nécessaire dont la vérité s'inscrit dans le dépassement lorsque s'élève la lumière de la pensée, mesure adéquate de l'esprit. D'où, d'après le témoignage de l'esprit dans l'esprit, et ce dans toute sa simplicité, l'homme a sa vérité dans le monde où il doit s'investir sans réserve ni passivité. Ainsi ce qui était latent ou en puissance dans la religion s'actualise dans la philosophie, et c'est la liberté dans toute sa plénitude car l'esprit n'est dorénavant lié que par lui. Le sentiment, domaine de la servitude, cède au savoir qui seul nous délivre des passions et de l'erreur en rendant effective notre liberté. Cette réalisation de la liberté est par ailleurs l'esprit parvenu au savoir de lui-même. C'est ce que semble confirmer Hegel quand il affirme que

« La liberté de l'esprit consiste bien en ce qu'il peut faire abstraction de tout extérieur et de sa propre extériorité, de son être-là lui-même »⁶¹⁵.

Même dans les formes implicite et explicite de la foi, l'esprit est présent et « doit leur faire violence, les supprimer » et les corriger dans leur défectuosité. Car son existence ici est appréhendée dans le croire qui dans cette nécessité doit être ramené au savoir. Telle est donc l'esprit, une vie qui est mouvement pour parler comme Heidegger, une activité éternelle à la différence de la nature dans sa monotonie. Ainsi,

« L'esprit- répète Hegel- n'est pas quelque chose qui est en repos, mais, bien plutôt, ce qui est absolument sans repos, l'activité pure. »⁶¹⁶.

Il y a lieu ensuite d'appréhender la différence notoire entre rationalisme et raison concevante. La religion doit fermement s'opposer à cette prétendue philosophie qui est le rationalisme et se défendre de toutes ses attaques. En revanche elle ne doit aucunement s'en

⁶¹⁵ G.W.F. Hegel, *Enc. III, Philosophie de l'esprit*, Op.cit. p. 27

⁶¹⁶ G.W.F. Hegel, *Ibid. Philosophie de l'esprit*, p.39

prendre à la raison concevante, la raison spéculative qui seule est censée saisir le contenu religieux et le juger en le revêtant la forme parfaite.

VI-II-3 : Religion et philosophie : Hegel est-il athée ?

Dans le rapport de la philosophie et la religion, l'injonction de la pensée spéculative est une sorte de récapitulation corrigeant cette forme antérieure de sa teinture imparfaite dans la forme absolue, son véritable chez soi. Certes c'est le même contenu absolu qui se déploie dans les différentes formes, seulement la forme représentative ne pouvait s'échapper à son dépassement dans la forme absolue. Ainsi à la fin de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel profère ces paroles solennelles : « *poésie sacrée, frisson sublime, toute la théodicée phénoménologique attend d'être gratifiée d'une épiphanie* ». On y lit en filigrane la maturité, l'avènement de la connaissance éminente, la délivrance absolue dans le savoir qui se sait unissant décidément le principe à la conséquence.

Selon Hegel, la plus haute dignité d'un individu est d'être membre d'un Etat. Ces propos semblent être vexatoires pour qui accorde au symbolique, à la croyance de l'au-delà une fin en soi. Hormis cette hypothèse, Hegel ne nous dit pas, ne nous donne pas une réponse exacte sur comment être membre d'un Etat. Est-ce transfert du fanatisme au profit de l'Etat, est-ce adhésion rationnelle en pesant le pour et le contre eu égard au divin sur terre ?

Si l'Etat, comme on vient de l'indiquer, est dieu sur terre, y adhérer revient à vouloir le triomphe de la raison, c'est-à-dire sa victoire sur l'irrationnel, sur les tractations inhérentes aux fausses autorités. Curieusement, Hegel parle d'une soumission mécanique à ce qui, aux yeux du citoyen, est la raison qui s'impose *de facto*. Aujourd'hui, contrairement au message hégélien, le citoyen semble exercer un contrôle, et même un pouvoir sur l'autorité politique. Le vote individuel qui, aujourd'hui, a engendré la démocratie participative, semble évoquer une certaine dégénérescence de l'autorité politique telle qu'elle est définie par le prussien.

Hegel, nonobstant l'attribution du contenu substantiel de la vérité à la religion, demande en ce que celle-ci soit médiatisée. Parole qui semble, d'ailleurs cacophonique ; qu'est-ce qu'une religion ou une foi qui se médiatise pour aboutir au verdict final comme vérité sue ?

Il faut comprendre que l'entreprise se passe du point de vue de la forme. Certes, la religion est la « conscience de soi absolue », mais celle-ci est saisie à travers le sentiment et

la représentation qui, selon Hegel, sont des modes imparfaits, inadéquats, qui s'éloignent et nous éloignent de la forme authentique de l'Absolu. Cette forme qui met en avant le sentiment fait la promotion de la superstition, de l'irrationnel, des peurs qui, en général, conduisent au fanatisme engendrant, à bien des égards, le mépris du monde objectif où ce contenu s'est donné une effectivité. En revanche, la philosophie est la forme parfaite où le contenu est ramené, par le biais du savoir, des lumières de l'esprit, à l'identification avec sa forme dans la pensée. Dès lors pour comprendre et saisir la religion dans sa vérité sans ambiguïté aucune, il faudra se reconverter. Mais comment se reconverter dans la foi philosophique? Est-ce abandonner toutes les pratiques cultuelles qui sont à la base de la religiosité pour se donner à l'autorité de la raison? Sera-t-il facile pour le croyant pour qui la superstition a déjà fait sur son tempérament l'ouvrage de la vieillesse?

La vraie reconversion est détachement, une sorte de mise à mort, non pas biologique (suicide ou aliénation cruelle), mais de toutes formes de pratiques superstitieuses, des habitudes, des opinions, au profit de la légitime confiance en l'autorité de la raison. C'est comme, jadis, le prisonnier de la caverne de Platon dans la *Lettre VII*. Dans celle-ci, des hommes sont longtemps restés au fond d'une caverne depuis leur naissance. Ils prennent les reflets et les ombres pour des réalités. Mais lorsque l'on détache un prisonnier et qu'on le fait sortir de la caverne, il sera d'abord ébloui par la lumière du jour. Le temps aidant, il s'accoutume et se rend compte que les ombres n'étaient que de fausses apparences, et que la vérité est d'un ordre supérieur au-delà de la vulgarité et de la représentation immédiate. Pour se connaître et connaître son monde, la mise à l'épreuve de ce qui « est supposé bien connu » est nécessaire. Car ce qui est bien connu n'est pas connu. Ce qui signifie donc que tant qu'on n'a pas l'audace d'aller par soi-même derrière le rideau pour découvrir la nature des choses, on demeure dans l'égarement, dans la léthargie. La métaphore du déségarement traduit l'effort philosophique pour répondre aux questions : qui sommes-nous, d'où venons-nous, que m'est-il permis de savoir et d'espérer ? L'acte de philosopher consiste à briser les tabous sans fondement qui en général empêchent « *l'excellence en poésie, en peinture, en musique, lorsque la superstition aura fait sur le tempérament l'ouvrage de la vieillesse* »⁶¹⁷. La maturité hégélienne nous place devant le philosophe dont la « foi en la puissance de l'esprit »^{618*} n'est plus à la merci du premier saltimbanque. La reconversion philosophique (car il s'agit évidemment de reconversion comme le suggère l'expression « foi en la

⁶¹⁷ Diderot, *Pensées Philosophiques*, III, présenté par J. C. Bourdin, p. 62

⁶¹⁸ Cf. *Enc. I, SL, Allocution de Hegel* (« *l'Allocution de Hegel à ses auditeurs pour l'ouverture de ses cours à Berlin le 22 Octobre 1818* »), trad. Et présenté par Bourgeois, p. 148.

puissance de l'esprit ») dans l'ordre, la direction ou l'aspiration vers le vrai trône de Dieu – désormais raison spéculative- c'est le devenir philosophe. Désormais, ôter le manteau de religieux au profit du froc philosophique, peut seul permettre d'atteindre le salut, d'être gratifié dans l'hégélianisme.

Comment vulgariser une telle vérité dans le monde contemporain où on sait bien que, la raison errante, la raison philosophique subie de graves menaces de la part de religieux ombragés ou timorés, qui n'hésitent pas à mourir fanatiquement ? Hegel est-il à la mode sur ce point qu'il défend ?

Le fanatisme religieux a provoqué des troubles horribles dans l'histoire et continue, hélas, à gagner amplement de terrain. Cette maladie du cœur, allant même jusqu'à se suicider à tort, a subi aujourd'hui une mutation extraordinaire. L'histoire nous a appris, parmi les dangers du fanatisme, la mort de Jean Calas*⁶¹⁹ par cette barbarie. Cet épisode désastreux, marque curieusement la victoire du fanatisme sur la raison, car il est dommage qu'à l'époque, le tribunal de la raison n'était pas à la hauteur pour bien juger l'affaire, et finit par mettre à mort un vieillard qui n'a cessé de clamer son innocence jusqu'au dernier souffle comme ce fut jadis le cas de Socrate. Et aujourd'hui, si l'on voit le discours philosophique menacé par le terrorisme fondamentaliste, au point même des menaces de mort, on se désillusionne un tant soit peu de la reconversion massive pour l'élargissement du cercle des philosophes. Comment convaincre cette masse sans être traité d'athée, voire être sous la menace de mort ?

Toutefois, si l'on lit que religion et philosophie ont le même contenu et diffèrent simplement sur la forme d'appréhender celui-ci, il faut entendre que l'action philosophique consiste à comprendre la religion et l'épurer de telle sorte que le croyant ne se fourvoie plus. Le monopole du cœur, du fanatisme- cause de la furie et de la destruction de tout ordre rationnel- doit céder à la raison qui connaît et a la vérité universelle. De tout ce qui est humain, seule la raison peut amener à une convergence, à la liberté et au dialogue. Elle est la clé pour accéder à la chambre fermée ; par analogie, la philosophie est la lumière

⁶¹⁹ « Jean Calas paraissait si éloigné de cet absurde fanatisme qui rompt tous les liens de la société qu'il approuva la conversion de son fils Louis Calas (...) Enfin, un jour, Marc-Antoine en chemise, pendu à une porte, et son habit plié sur le comptoir (...) Quelque fanatique de la populace s'écria que Jean Calas avait pendu son propre fils Marc-Antoine. Ce cri, répété, fut unanime en un moment ; d'autres ajoutèrent que le mort devait le lendemain faire abjuration ; que sa famille et le jeune Lavaysse l'avaient étranglé par haine contre la religion catholique ; toute la ville fut persuadée que c'est un point de religion chez les protestants qu'un père et une mère doivent assassiner leur fils dès qu'il veut se convertir », Voltaire, *Traité sur la Tolérance*, chapitre I, pp. 14-15

infaillible pour éclairer la religion. Jadis, Diderot*⁶²⁰ ne s'embarrassa pas à demander au pontife de Mohamed de traduire ses miracles par des raisons s'il voulut qu'il adhérât à ses convictions. C'est pourquoi on peut effectivement en déduire que **la philosophie est le berger de la religion et non le contraire**. L'assurance de la stabilité vient de la raison qui éloigne de la violence, du fanatisme, des miracles, et nous permet de mesurer notre degré d'humanité. Diderot a vu juste sur ce point

Si Hegel a l'audace de briser une certaine conception de la religion, laquelle conception maintient les individus dans la forte aliénation et la dépossession de soi, dans l'oisiveté et le retrait dans les affaires de l'effectivité au profit d'un monde où l'on doit exceller et participer au développement de la vie, c'est parce que, loin de se réduire à l'athéisme, il veut rendre justice à la liberté humaine. Hegel ne peut pas être athée contrairement à certaines accusations programmées pour affermir des positions doctrinales. Tout son combat, après le démontage kantien auquel fait suite l'abandon de la religion dans le sanctuaire de l'oubli, fut, avec Novalis, Schelling et les Frères Schlegel, de faire revenir l'Absolu, c'est-à-dire Dieu dans la philosophie.

Mais la christologie de Hegel, ne semble pas convaincante pour tout le monde. En effet, rejet de l'autorité traditionnelle, rejet des textes sacrés et du canon biblique sur lesquels se fonde l'apologétique traditionnelle, elle semble frôler l'hérésie. Mais Hegel n'a pas besoin de plaider puisqu'il a anticipé toutes les critiques faites à son insu. C'est ainsi qu'il a répondu aux invectives des théologiens de son époque qui se fiaient à un Dieu jaloux et impuissant à intervenir dans l'ordonnement de la vie prosaïque. Hegel n'est ni irrégulier, ni athée. La preuve en est qu'il n'a jamais renié la religion protestante dans laquelle il fut élevé dans sa jeunesse au *Stift* de Tübingen. C'est ici où il a réussi une brillante carrière de séminariste avant de passer à Berne, puis à Francfort où naquit l'hégélianisme*⁶²¹. Dans la nouvelle voie qu'il emprunte ici et sur laquelle s'érigent les principes de sa croyance, on remarque que

⁶²⁰ C'est ainsi que Diderot s'adressa à lui : « Pontife de Mohamet, redresse des boiteux ; fais parler des muets ; rends la vue aux aveugles ; guéris des paralytiques ; ressuscite des morts ; restitue même aux estropiés les membres qui leur manquent, miracle qu'on n'a point encore tenté, et à ton grand étonnement ma foi n'en sera point ébranlée. Veux-tu que je devienne ton prosélyte ? Laisse tous ces prestiges, et raisonnons. Je suis plus sûr de mon jugement que de mes yeux » *Pensée L*, présenté par Bourdin, Op.cit. p. 84

⁶²¹ Cf. *Pr Ec*, Francfort 1797-1800, Textes réunis, introduits et annotés par Olivier Depré (VRIN, 1997)

« C'est dans le paganisme- dans un paganisme grec interprété dans les termes d'une philosophie de la vie et présenté comme religion d'un peuple (*Volksreligion*)- que le jeune Hegel découvre une religion non encore entachée par la positivité »⁶²².

Hegel dénonce la positivité de la religion juive, et parallèlement, il exalte le paganisme grec. Ce qu'on décèle en lieu et place, c'est que le jeune Hegel, soit il est païen, soit il veut un retour du judaïsme dans le paganisme grec. A la religion positive, il veut substituer une religion pensée et ramenée à la simplicité. Car, pour lui, tout ce qui est positif eu égard à la religion, est lié à la non- liberté de l'humaine condition. Ainsi, il nomme

«« positif » (positiv) ce qui s'impose comme un impératif, comme un donné extérieur, comme une entité étrangère »⁶²³

Ici, nous pouvons aussi déceler les sens « objectif » et « subjectif » qu'il donne en lieu et place. Selon Legros, l'objectivité de la religion traduit la relation d'extériorité, étrangère entre l'individu et l'objet auquel il se rapporte. Elle s'énonce donc comme un impératif catégorique qui régule et aliène la vie de l'humain. Ainsi,

« Une religion est dite positive tantôt quand elle véhicule des éléments opposés aux exigences de la raison, de la raison théorique (tels les dogmes, les superstitions, la référence à des miracles, les représentations sensibles du divins) ou de la raison pratique (comme la subordination de la moralité à des rites, de la vertu à un culte, de la liberté à cause d'une secte) ; tantôt quand elle porte en elle des éléments étrangers à la vie d'un peuple, à la totalité vivante que constitue un peuple ou une Cité. Autrement dit : sont tenus pour positifs (pour extérieurs à la subjectivité humaine, pour des données substantielles ou objectives qui entravent le développement libre de la subjectivité) tantôt des éléments irrationnels, c'est-à-dire incompatibles avec les exigences de la raison théorique ou de la raison pratique, tantôt des éléments « morts », c'est-à-dire incompatibles avec le déploiement d'une totalité vivante »⁶²⁴

En revanche, « la religion subjective » dont Hegel fait la promotion, vise l'intimité de l'individu et reste librement en adéquation avec ses aspirations. En résumé, le premier repose sur un principe d'hétéronomie (l'idée d'une extériorité de la loi) tandis que le second sur un principe d'autonomie du sujet. Il est vrai, et comme l'a si bien souligné Legros, une religion est par principe positive. Or, Hegel, contemporain des nouveaux idéaux issus de la Révolution Française, semble vouloir arrimer la religion sur les nouvelles normes

⁶²² G.W.F. Hegel, *Pr Ec*, *ibid.* p.11

⁶²³ G.W.F. Hegel, *Pr Ec*, *Op.cit.* p.11

⁶²⁴ G.W.F. Hegel, *Pr Ec*, *ibid.* p.13

universelles : liberté et raison comme lui même le témoignera à son ami Schelling dans une Lettre datée en fin Janvier 1795 : « *Raison et liberté restent notre devise, et l'Eglise invisible reste notre point de ralliement* ». ⁶²⁵

De Tübingen à Berne, c'est le même travail qu'il entreprit à l'égard du Christianisme tout en gardant aussi deux attitudes, celle d'un dédoublement dont l'une s'assimile à la religion rationnelle, et l'autre à la religion populaire ; celle des grecs. Cette fois-ci, la religion non-positive, naturelle ou rationnelle (assimilée à la moralité) est conçue comme la

« religion de Jésus opposée à la religion chrétienne (du moins par ce qu'aurait pu être la religion de Jésus si Jésus lui-même avait été fidèle au noyau essentiel de son propre enseignement, et dès lors n'en avait jamais appelé qu'à l'autorité de la raison sans chercher à persuader en évoquant des miracles, l'autorité de Dieu ou de la sienne propre) ; pour l'autre, la religion non positive, qui est « naturelle » en tant qu'elle est populaire, est représentée principalement par la religion grecque ancienne » ⁶²⁶

Ce tiraillement du jeune philosophe entre deux aspirations- l'une naturelle, rationnelle ou imaginative (de la moralité), et l'autre axée sur les mœurs et la tradition grecque, donne à voir que

« le jeune Hegel prétend (...) en appeler à une religion de la raison qui fût en même temps une religion de l'imagination, une religion rationnelle (morale) qui fût en même temps une religion populaire (vivante) » ⁶²⁷

Mais tout cela reste très curieux. Si Hegel s'entête dans ses positions, sans acceptation de la révélation, c'est qu'il veut fonder une religion subjective en conformité avec ses aspirations. Car, encore une fois, les religions abrahamiques restent consubstantielles aux dogmes et révélation qui les ont accompagnées. Et vouloir effacer l'extériorité de la loi et dépasser en même temps la positivité, revient à défréquenter les Eglises concrètes et enterrer, au nom de la raison pratique, les textes bibliques et déclarer insuffisantes les dogmes. C'est ôter à la religion son âme.

Mais, tout son combat c'est de vouloir faire triompher la liberté à loger son autre (la religion) et à la dépasser en l'intégrant spéculativement. La liberté baigne l'ensemble de son système philosophique. Le combat de Hegel est le notre aujourd'hui. Comment libérer l'homme, des formes de croyance d'aliénation allant jusqu'au ravalement le plus absurde de l'homme, pour l'intégrer effectivement dans son chez soi, dans le monde qui est le sien, est

⁶²⁵ G.W.F. Hegel, *Cor. I*, Op.cit. p. 23

⁶²⁶ G.W.F. Hegel, *Pr Ec*, Op.cit. pp.13-14

⁶²⁷ G.W.F. Hegel, *Pr Ec*, ibid. p14

un souci majeur pour nous contemporains, fidèles secrétaires de la raison. Dans cette perspective, la philosophie, comme l'envers des pseudo-certitudes rebelles à l'examen et aux droits de la raison, s'avère indispensable pour dénoncer et débusquer toutes les formes d'aliénation de l'humaine liberté. Celle-ci, encore une fois, est l'apanage de l'homme qui sait ce en quoi elle consiste, l'animal ne le sait pas et n'a rien à en faire, donc il faut que l'homme s'en serve.

Ainsi, n'en déplaise aux croyants fidèles aux dogmes, Hegel s'appuie profondément sur la révélation du Dieu-Père dans l'homme Jésus, et en déduit, selon la dialectique spéculative, que Dieu est Esprit ; il s'est révélé, s'est manifesté et meurt sur la croix pour se ressusciter comme Esprit dans la communauté. Ce qui fait que sa présence se réduit dorénavant au témoignage de l'esprit du croyant qui l'atteste.

Curieusement, écartant toute forme traditionnelle de vivre la religion, Hegel met en garde contre toute tentative de lutter contre la religion. Son attitude paraît paradoxale. La religion, dit-il, est la vérité fondatrice. **Mais en quoi elle est fondatrice si on sait que le fondement empirique et historique qui l'a supportée est supprimé sans détours ? Ensuite, entre le fondement (la religion) et le plafond (la philosophie), lequel est le plus important et mérite mieux que l'on s'y accroche ?**

Premièrement, si la religion se rapporte à la philosophie (qui refoule son passé qui assoit sa crédibilité) et non le contraire, il va de soi que celle-là n'existe maintenant que par le nom ; car ses vérités réputées historiques constituent son âme. Deuxièmement, sans fondement (ce que Hegel reconnaît heureusement) rien ne tient debout. Tout de même sans fondement on ne saurait parler de plafond. Hegel, par le travail philosophique, nous bâtit-il un fondement plus solide, plus fiable que celui de la représentation ? Sur ce point, et en faisant recours à l'analogie, Descartes nous vole, non moins utile, au secours.

Pour ce dernier, toutes les philosophies acquises avant la sienne, ne se fondaient que sur quatre degrés de sagesse inférieures, à savoir les notions claires, l'expérience des sens, le monde des livres et le grand livre du monde. Si Descartes remet en cause cette vision du passé qu'il juge incomplète, c'est parce qu'elle s'est longtemps méprise en laissant hors de route ce qu'il y a de quintessentiel, en l'occurrence les principes et les causes qui sont les racines de l'arbre philosophiques couronné par les sciences que l'on découvre en dernier : la mécanique, la médecine et la morale. Selon Descartes, on ne peut arriver au sommet sans rester fidèle au long cheminement faisant passer des racines au tronc jusqu'aux différentes branches où se trouvent toute la fraîcheur et l'étendue des ombres que symbolisent les succès de l'entreprise scientifique en général. Ce chemin est, comme le dira plus tard le

maître d'Iéna, celui de la culture, du doute et du désespoir. Il faut s'arracher de la quotidienneté ambiante, de la fadeur pour s'élever à l'édification du concept. Donc sans fondement, on ne peut rien bâtir de solide. De quoi donc nous rassurer même si Descartes n'a pas parlé explicitement de la religion sur ce point, de sa primauté sur son autre.

Sans la présence du contenu substantiel-racine naturelle- l'esprit ne serait ni objectif ni absolu, car faute de remontoir pour se médiatiser infiniment. On nous objectera, peut-être, ce vieux constat, à savoir lequel entre l'œuf et la poule est le plus déterminant.

Ce que Hegel met en évidence dans ce rapport religion-philosophie, c'est la nécessité de communication, de solidarité entre le centre et la périphérie (les formes inadéquates). La Religion malgré son rôle de fondation, ne peut rester telle qu'elle est dans des formes imparfaites comme images d'arc en ciel où l'on aperçoit différentes visions irrationnelles qui ternissent l'unicité de la teneur. Seule la philosophie qui comprend ce contenu comme savoir, œuvre de la pensée et *a fortiori* de l'esprit, qui a raison identique à elle, peut lui donner le sens authentique, où la forme égale le contenu.

Toutefois, aux contours d'une raison qui se pose en hégémonie sur le domaine de l'irrationnel et dans son propre champ de détermination, Hegel n'est-il pas en train de se faire sa propre religion ? Est-ce là le signe d'une bonne christologie de Hegel ? Oublier et renvoyer aux calendes tout le passé historique de la religion, que reste-t-il à celle-ci ? Enfin, vu que théologiens et croyants se réclament d'une vérité baptisée depuis sa naissance de méta-raison, à quoi bon faire contre attaque ?

La religion est née sur le terrain de la philosophie qui s'est toujours risquée jusqu'à frôler le naufrage. Mais la philosophie est dire du concept, et celui-ci ne cède pas car étant mouvement permanent, rapport de soi à soi. Le contingent, l'irrationnel, peuvent la menacer, mais la philosophie ne cède jamais pour se poser en défaitiste⁶²⁸. Tel est son rapport, son ingérence dans la religion qu'elle veut sauver de ce grand péril inhérent au formalisme. Sur ces entrefaites, la raison dialectique telle qu'elle se promène dans la prairie de la représentation religieuse n'est qu'un rappel redondant, non moins important (la répétition est pédagogique), à saisir l'essentiel dans la religion au détriment de l'accessoire qui nous retarde et crée de fortes barrières idéologiques défavorable à **l'esprit de tolérance**. Celle-ci, définie comme « La règle de conduite consistant à laisser à chacun le droit de

⁶²⁸ Au cours de l'histoire et pour des raisons multiples, on a eu à croire à la mort de la philosophie. « Cependant, malgré toutes les alarmes, il est peut-être imprudent, prématuré, d'annoncer la fin de la philosophie. La raison philosophique est la plus rusée de toutes. Elle s'abîmerait plus facilement dans son triomphe que dans son échec. Car l'échec l'a toujours stimulée, tandis qu'un excès d'honneurs, de louanges, de récompenses la paralyse ou l'asphyxie » (*Encyclopédie Universalis, Corpus 18, p.69*).

propager librement ses opinions alors même qu'on ne les partage pas », n'a pas d'audience dans une religion de non-liberté. L'Etat de droit ne peut laisser se développer cette forme de religion qui est une menace pour la liberté d'opinion et de parole.

En revanche Hegel, seul dans sa voie, n'a-t-il pas tort face à la religion qui attire le plus grand nombre d'adeptes en sa faveur au détriment de la philosophie ? Peu importe l'aspect numérique, la vérité reste indifférente à la quantité ou à la typologie numérique. Le faillibilisme ou la falsifiabilité scientifique nous éclaire nettement sur les conditions de validité d'une vérité. A l'affirmation tous les cygnes sont blancs, il est avéré que la présence d'un seul cygne noir aurait infirmé cette vérité commune fondée sur l'habitude. De la même manière, l'habitude qu'on a de voir toujours le soleil se lever à l'Est et se coucher à l'Ouest, ne doit aucunement nous permettre d'en inférer dogmatiquement qu'il sera toujours ainsi. La philosophie est en croisade contre la tyrannie de l'habitude cause de l'oisiveté et extinctrice du progrès. Ce serait une erreur de croire qu'on cède ici au pur relativisme. Seulement, l'objectif consiste à montrer que la vérité n'est pas une propriété du plus grand nombre. L'aspect numérique ou formel, ne charme pas pour autant le philosophe pour qu'il cède à la danse de la vile pantomime. Le philosophe, selon Hegel, ne trahit pas sa femme ; celle-ci, en l'occurrence, la raison dialectique est beauté intérieure et extérieure, summum de la perfection sur laquelle on reviendra ultérieurement. C'est pourquoi, fort de cette richesse, elle est le berger de la religion et non le contraire.

On n'est pas sûr d'ailleurs que Hegel fût un bon chrétien, quand bien même il fut chrétien. D'ailleurs, l'accusation d'athéisme qui plane au sujet de sa personne n'est pas facile à défendre. En revanche, la réponse affirmative aurait gagné plus de suffrage. Car si l'on s'appuie sur l'Evangile de Saint Jean, on apprend un Jésus qui, sous forme testamentaire, suggère à ses disciples qu'après sa mort, il reste toujours au sein d'eux toutes les fois qu'ils se réunissent. Il s'agit de l'appréhender comme esprit dans son éternité. L'esprit habite le monde et ne le quittera plus jamais. Faudrait-il entendre par là que l'esprit reste identique à la raison, en tant que savoir intégré dans sa forme la plus haute ?

VI-III : La circularité réfléchie

VI-III-1 : *Sujet philosophique et sujet absolu*

Heidegger dans son analyse de la vie, dit de l'homme qu'il est projet, mouvement mais fragile devant l'obstacle monumental de la mort qui peut à tout moment le menacer. Il achève donc ce mouvement dans le désespoir car, pour lui, c'est un mouvement qui ne va nulle part, déception ou néantisation d'un présent au profit d'un futur incertain. Si l'on examine le rapport du sujet philosophant et du sujet absolu, on note ce même désespoir qui frappe le sujet philosophant qui au terme de son mouvement phénoménologique, finit par se désespérer devant un savoir qui au final le réduit au pur contemplateur puisqu'il se rend compte que ce savoir n'est pas son savoir, mais celui de l'esprit universel qui se cache dans l'anonymat. Mais avant d'approfondir l'analyse interrogeons-nous d'abord sur l'être du sujet philosophant, et l'objet du sujet absolu. Celui-ci se réduit-il à un corps sans organes ? Comment accréditer l'existence d'un sujet absolu invisible, immanent et toujours victorieux autant dans le savoir que dans l'action humaine ?

Réminiscence et dialectique sont deux marques déposées dans le platonisme dont Hegel est héritier quand on sait que sa philosophie se situe au confluent de la théologie philosophique et de la théologie chrétienne. J.-L. Vieillard-Baron de dire que « *La dette de Hegel envers Platon paraît plus grande qu'on ne l'a généralement indiqué* »⁶²⁹. Si la philosophie de Hegel ne se réduit pas à celle de Platon, elle lui doit reconnaissance puisqu'elle garde certains points de cette tradition philosophique. Hegel ne rebute d'ailleurs pas à cette vérité. Dans les *Leçons sur Platon*, il a noblement reconnu qu'étudier l'histoire de la philosophie c'est se ressouvenir de ces ténors qui ont jalonné son passé en les subsumant à la vérité présente de l'idée. Chez Platon comme chez Hegel, il y a « *un effort d'assimilation du sujet à la réflexion philosophique, comme préalable indispensable à la compréhension du mouvement autonome de l'absolu lui-même* »⁶³⁰. Jean François Marquet n'a pas tort d'assimiler le sujet philosophique, face au sujet absolu du procès phénoménologique, à un physicien dont le rôle revient à n'être qu'un participant d'un processus expérimental. Le mouvement de l'absolu lui-même dans ses déterminations

⁶²⁹ J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'Idéalisme allemand*, p.382

⁶³⁰ J.-L. Vieillard-Baron, *PIA*, ibid. p. 373

passées, présentes et futures excède toute emprise d'un sujet particulier. Le rôle du philosophe consiste en revanche à consommer et ruminer l'offre présente qui lui est contemporaine, sans se légitimer à être possesseur du savoir absolu. Celui-ci, comme savoir philosophique résumant la vérité de toutes les philosophies passées et présentes, est le propre du *Geist* comme esprit cosmique. Hegel revient de façon non moins brillante à l'horizon grec du savoir, de la philosophie comme amour de la sagesse. Le philosophe s'efforce de saisir la vérité absolue qu'il poursuit à partir de ses moments d'apparition dans la certitude sensible jusqu'à ses lumières, son vœu est de s'identifier à cette vérité, mais le rappel à l'ordre le remet à sa place de postulant du *Geist*. L'effort d'assimilation du sujet à la réflexion philosophique dans son point culminant, présent chez Platon et chez Hegel, n'est pas certitude d'assimilation du sujet à la vérité absolue. Ce qu'il faudrait éviter c'est aussi d'identifier la réflexion critique propre à l'idéalisme transcendantal à la réflexion absolue de l'idéalisme absolu. J.-L. Vieillard-Baron l'a magnifié : « *c'est le savoir absolu qui intègre en lui-même le sujet* »⁶³¹ dans cette plénitude du savoir.

L'interprétation (herméneutique) hégélienne, sans nul doute, est un parcours du combattant, sans trêve, liée à la difficulté de ses œuvres. Ce n'est pas un hasard si la tradition l'indexe et lui attribue l'épithète « l'obscur ». J.-L. Vieillard-Baron reconnaît d'ailleurs que dans « *ses œuvres publiées (...) l'obscurité reste toujours un obstacle que de prétendus hégéliens contemporains considèrent comme un avantage pour leur petite chapelle et leur faux ésotérisme* »⁶³².

Ainsi, ces trois syllogismes ci-dessous constituent ce qui est à la base pour l'appréhension du contenu philosophique et de la voie pour se l'appropriier comme savoir conceptuel. On verra ici que le philosophe comme subjectivité qui porte le contenu du concept n'est d'ailleurs pas différent de l'objectivité de ce contenu d'autant plus que la philosophie comme science s'appréhende dans l'objectivité. Tout ce qui est dans le monde porte l'empreinte indélébile de l'esprit qui n'a pour archives que ses propres œuvres. Les canevas ou chemins qui s'imposent à la marche du philosophe comme chemin pour arriver au savoir spéculatif, symbolisent une certaine méthode pour saisir ce contenu en s'identifiant avec lui.

Les § 575, 576, 577 de *l'Encyclopédie III* (1830) sont un exposé des *SYLLOGISMES DE L'IDEE DANS SON ACCOMPLISSEMENT CIRCULAIRE*.

⁶³¹ J.-L. Vieillard-Baron, *PIA*, Op.cit, p. 374

⁶³² J.-L. Vieillard-Baron, *ibid*, p. 374

En effet, il se pose ici de façon explicite la supériorité et noblesse du monde spirituel, celui de l'Idée dans son absoluité par rapport à tout mode de son existence empirico-rationnel ou profane. Mais un monde spirituel qui n'est ni assimilable au monde des Idées platoniciennes, ni non plus à celui de l'abstraction ou du formalisme du savoir discursif. Rappelons que dans ses écrits de jeunesse, Hegel avait déjà mis le doigt sur la critique de la philosophie réflexive de la subjectivité notamment celle de Kant et de Jacobi. Cette philosophie qui exaltait une subjectivité, une intériorité incapable d'avoir une prise, une prééminence sur l'extériorité, reste, aux yeux de Hegel, stérile, faute de n'avoir pas possédé le pouvoir de s'exprimer, de s'affirmer dans l'extériorité pour délivrer la science en lui permettant d'étendre ses pouvoirs illimités. C'est pour cette raison que l'auteur considère qu'une subjectivité seulement affective ou critique « *n'est qu'une caricature de cette subjectivité absolue qui porte en elle-même le mouvement de son effectuation* ».

Il s'ensuit donc une autonomisation et une absolutisation suprême du Logique, partant de son apparition le menant à l'auto-affirmation de soi dans toute sa profondeur, vérité de toute différence posée ainsi qu'origine et fin de soi. En vérité c'est l'opposé avéré de tout formalisme et de toute abstraction qui, naturellement, pose un dualisme non résolu. Ainsi, l'Idée absolue, automanifestation de soi à soi, qui au sein de la pensée s'auto-différencie de nouveau dans soi en degrés hiérarchiques de liberté à travers respectivement le Logique comme point de départ, la Nature et l'Esprit, comme les trois termes du premier syllogisme, constitue dans son apparition le § 575.

Dans ce paragraphe (575), on a affaire à une nouvelle relation dans laquelle le *Logique* comme apparition, s'engage dans une réflexion de soi qui présente une poussée de soi dans ce qu'elle détermine de nouveau comme production, vie et liberté absolue. Le *Logique* se donne comme « un apparaître », un phénomène (*Schein*) au sens de la définition qu'en donne son inventeur Lambert. L'apparaître n'est pas l'être véritable sinon le voile extérieur et superficiel qui exige le dévoilement qui est victoire effective sur le secret, le caché dans ses profondes murailles. De cet apparaître résulte le jugement, à savoir l'acte en lequel l'Idée se recueille pour parler comme Brunschvicg. L'Idée ne se tient pas à son immédiateté, à l'abstraction, ce qui fait qu'elle rentre de nouveau dans son procès au niveau absolu comme vérification de soi. Dès lors, le Logique dans son apparition se donne comme subjectivité immédiate qui, dans le jugement de soi, pose l'objectivité comme son contenu dans sa différenciation.

Encore, si la fin est le début du commencement, le Logique comme aboutissement constitue un nouveau point de repart pour l'Idée dans le processus du savoir absolu de soi

dans son absoluté qui fait en même temps que l'Idée se trouve dans son *in situ* éternel. En effet cette nouvelle marche de l'Idée gravée encore d'échelons à l'intérieur d'elle, traduit les différents degrés de sa libération. On a vu que même arrivée à sa cime, l'essence de l'esprit est la liberté. Et cette dernière ne se reconnaît pas dans l'immobilisme mais dans l'éclatement, l'épiphanie de soi, preuve qu'on est délié de toute extériorité contraignante. Ce faisant les stades de sa libération jusqu'ici ne sont qu'une participation de sa liberté parfaite excédant ses domaines préliminaires. En revanche cette apparition qu'est le Logique n'épuise pas la vérité et la liberté du concept qui, dorénavant dans sa pure activité comme pensée de sa pensée, doit se réaliser comme savoir se sachant à l'intérieur de soi au terme de son processus. Ce faisant il se pose à son tour à titre de moment stipulant de fait une ouverture prochaine, dans la réflexion de soi, une ouverture du concept dans toute sa profondeur. Ainsi l'auto redéploiement de l'Idée à l'intérieur de soi est sa tension vers son achèvement, celui de sa liberté accomplie, et dans cette production elle se pose comme :

LOGIQUE/ NATURE/ ESPRIT, premier syllogisme qu'on va essayer d'explicitier.

En effet cette activité de l'Idée comme connaissance de la totalité, est identique à la totalité se connaissant dans la position de soi, dans sa différence pure, en tant que l'idée de la liberté, étant donné que la liberté est le fait de n'être lié que par et avec soi. Se connaître c'est se lancer dans le devenir, repousser ses limites, son en soi et se poser alors comme infinie liberté dans la médiatisation de soi. Voilà ce à quoi on assiste à ce stade d'impulsion du logique. Dans cet apparaître qui signe une position initiale, le Logique est un immédiat, un être de données immédiates, qui dans l'absolu, appelle sa propre médiatisation. Ce qui fait donc que le Logique loin de se maintenir dans une sempiternelle stabilité, rentre dans le mouvement quantum de la liberté, dans la réflexion de soi, dans son altérité, en l'occurrence la Nature, qu'il pose et qu'il dépasse. Cette dernière en tant que différence de cette identité universelle vérifiée, appelle la réconciliation dans l'Esprit comme universel substantiel vérifié. Ce qui fait dès lors que dans ce premier syllogisme, la naturalité sensible, qui n'a pas sa vérité en elle, est appelée à être supprimée afin que le sujet puisse accéder à sa seconde nature, identique à l'Esprit, gardien suprême de la liberté. C'est ce que Hegel pose, par ailleurs, parlant de la théorie logique comme une diction de soi hors de soi à savoir une sorte de transition vers une *praxis*. On aboutit derechef à une sorte de résurgence de la méthode dialectique qui n'épargne même pas le domaine du sens où nous nous trouvons dans ce cas précis. Si le spéculatif lui-même est mu par la dialectique, alors l'intemporalité

de celle- ci est vérité certaine. Même la Raison elle-même est dialectique vu que la raison qui se sait n'a sa connaissance en et pour soi qu'au terme de son processus évolutif. Marcuse ne nous séduit pas sur ce point. La nature par sa position de particularité dans ce syllogisme joue le rôle de médium par lequel la réconciliation sera effective dans l'Esprit. Mais l'efficacité d'une telle activité est à attribuer à l'Esprit, qui se maintient présent dans la Nature comme esprit dormant. Alors, dans la nature, l'esprit trouve le moyen de se cacher pour aboutir à sa vérité en et pour soi. Si la nature est le négatif et que la vérité de l'esprit ne se voit qu'au terme de l'identité revenue à soi qui pose déjà la différence, alors le primat est à l'Idée comme origine identitaire ramenée dans la réconciliation de soi. Ainsi étant donnée que le Logique comme point de départ est la première apparition, on sous- entend alors l'existence d'une seconde apparition dans la mesure où, selon Hegel, toute réalité concrète est syllogisme.

Le cours de la science dont la loi fondamentale est le dynamisme processuel fait que les termes du syllogisme, dans leur nécessité, sont en connexion médiatrice vers la liberté. La nature, être dormant, est l'Idée en soi, simple particularité médiatrice n'ayant pas la force de s'opposer à l'esprit*⁶³³, qui est présence implicite en soi, au logique. Toute naturalité physique ou morale, même nécessaire dans le cours de la science, s'inscrit irrémédiablement dans le dépassement. Parce que ce que scrute l'esprit nécessite une traversée de ces domaines, il est liberté et celle- ci ne peut être sécurisée qu'au- delà de toute empiricité et extériorité. Ainsi puisque c'est seulement dans son résultat que s'affirme le sujet comme liberté qui se sait libre en parcourant, intériorisant et reconnaissant toutes ces étapes de sa traversée, c'est seulement dans l'esprit comme agent absolu et ultime extrême du syllogisme où s'inscrit la liberté du concept. A ce stade, fleurit la science dans son domaine libre et raisonnable ; celui du monde de l'esprit. Il s'ensuit effectivement que la liberté parfaite, absente dans le monde naturel, domaine de la contingence, du fluctuant et de l'évanescence, est au- delà du tourbillon politico- social, dans le royaume de la pensée pure.

Faut- il entendre par là l'exigence d'une stricte subordination de l'esprit objectif à l'esprit absolu, du monde socio- politique au monde philosophique ?

Cela semble bien aller de soi. L'esprit s'objectivant donne un sens au monde, sa signification, son fondement qui sont irréductibles *de facto* aux produits de nos œuvres. La preuve, l'Etat comme dieu vivant ayant un corps solide et une âme garantissant sa vitalité à

⁶³³ La note du paragraphe 573 nous apprend d'ailleurs que l'Esprit, en tant qu'essentiellement spéculatif, doit leur (les déterminations qu'il se pose) « faire violence », les dépasser et « être inconséquent à leur égard »

travers ses différentes forces, est l'œuvre de l'esprit objectif ; autrement dit, l'Etat est l'esprit devenant objet par ses propres œuvres spirituelles.

Alors n'est- il pas superfétatoire de la part de Hegel de vouloir donner ici primauté à la Logique aux dépens de l'esprit objectif qui est substance, vie et vérité effective où se ressource dans l'absolu les citoyens pour donner sens à leur vie ?

La sphère du droit par la solidité de son spectre, peut bien fournir la liberté véritable du citoyen dans la complémentarité du droit et de la loi. En revanche, la liberté parfaite, le chez soi libre en dehors de la contrainte ne peut exister que dans le domaine de la science pure, de la pensée. Le stoïcisme en a donné l'impulsion première mais inachevée. Faudrait-il dès lors demander de nouveau une explicitation au texte hégélien ou faire le risque de son apologie ? Il y a une contradiction aporétique qui nous laisse perplexe et sans issue garantie. Cette contradiction est liée au fait que Hegel, par anticipation sur l'esprit objectif, ait déjà posé la prééminence du politique comme divin vivant sur terre après la mort du dieu dans les galaxies*⁶³⁴. En revanche sa philosophie spéculative exige comme on vient de l'évoquer, la subordination stricte de l'esprit objectif à l'esprit absolu. N'est- ce pas à mettre au crédit du reproche que lui fera plus tard Marx d'être victime d'une idéologie du réel ?

Cette idée de l'Idée rentrant dans un nouveau procès, dans son immédiateté, peut paraître un peu curieuse, mais Jean Louis Vieillard-Baron en donne un éclairage de taille. Pour ce dernier, « *L'extériorisation de l'Idée philosophique n'est ni un changement ni une altération ; c'est une démarche d'auto- intériorisation et d'auto- approfondissement* ». Cette idée d' « auto- approfondissement » nous reconforte sur l'inassouplissement de la vérité de l'Idée dans l'évolution ultérieure de la pensée. Toute nouvelle vision ou avènement dans le champ du savoir participe du rajeunissement de son décor extérieur mais l'intérieur est d'une solidité œuvrée et assurée par son héritage historique. Le concept a donné une lecture de son être vrai, voilà ce qu'est venu nous enseigner l'hégélianisme. Toute innovation postérieure ne sera qu'une forme d'assouplissement apparente (attachement des phénomènes primaires), mais il ne peut plus être altéré car sa vérité devenue est sue dans sa teneur profonde. La Raison spéculative, gouverneur et intemporelle, est cet achèvement du concept qui n'entrave pas, bien sûr, le mouvement de vie des faits empiriques.

Dans notre degré de compréhension, l'Idée se ressource dans, par, en et pour soi, ce qui fait qu'elle possède la teinture de « persona » qui, étymologiquement, signifie masque qu'utilisait Ulysse pour berner Polyphème. Autrement, toutes ses nouvelles facettes dans

⁶³⁴ Cf. *La Raison dans l'histoire*, notamment l'homme désormais concept existant concrètement de manière empiriquement perceptible

son autre ne sont qu'elle-même dans son rôle de volte face qu'elle effectue dans soi. Ainsi dans ce syllogisme le troisième terme en l'occurrence l'Esprit, s'affirme et se pose comme vérité posée de l'Idée. L'Esprit s'avère donc être le quantificateur universel, lieu natal de la liberté comme auto- jouissance de soi dans sa plénitude.

Le paragraphe, dans sa conclusion, pose effectivement que « *c'est seulement dans l'un des extrêmes qu'est posée la liberté du concept* ». Ce qui nous donne alors le droit d'affirmer que seul l'Esprit est liberté dans la mesure où il connaît sa vérité : l'Esprit se sait comme liberté et la liberté est sa nature. Encore l'écho de Jean Louis Vieillard-Baron dans *Les Lignes fondamentales de la philosophie du droit* : « La liberté progresse dans l'histoire, en tant qu'elle est la substance de l'Esprit ». Pareillement l'Idée, dans sa visée absolue, n'est motivée que par la liberté parfaite qui signe son accomplissement.

On est ici dans le registre spéculatif où le philosophe s'établit dans le spirituel où il mène un amour accompli de la vérité indépendamment de toute privation, car se posant comme savoir de soi, la vérité conçue dans la liberté parfaite ; l'esprit signe son indépendance et son auto- suffisance. L'originalité de Hegel se trouve ici dans cette grille d'une pensée à nouveaux frais, intelligible, de la totalité dans l'unité cohérente.

Cependant le deuxième syllogisme se scindant en :

NATURE/ ESPRIT/ LOGIQUE constitue la seconde apparition, le point de vue de l'esprit lui-même dans sa propre réflexion. C'est la logique de l'essence ou de la pensée réfléchissante. « La science apparaît comme un connaître subjectif ». On peut sous-entendre par là que la science devient une connaissance de soi du sujet au sens conceptuel du savoir. Autrement elle devient une réflexion de soi, qui dans son activité a un téléos qui est la liberté. Cet apparaître traduit une division de l'Idée se reconnaissant dans sa production comme différence avec soi dans l'identité à soi. Cette seconde apparition, domaine de la logique de l'essence, est le point de vue de l'esprit qui se réfléchit à soi, car l'être n'a sa vérité que dans son éclatement dans l'essence.

Dans sa configuration ce syllogisme nous renvoie au § 381 de la troisième édition de l'*Encyclopédie* où Hegel affirme, parlant des philosophes, que : « *Pour nous, l'esprit a dans la nature sa présupposition, dont il est la vérité et le [principe] absolument premier* ». Ce qui traduit dès lors que la Nature est une vérité factuelle appelée à disparaître. L'Esprit, après le dépassement de la Nature comme simple présupposition, s'auto- médiatise et se reproduit comme Idée identique, donc, à sa manifestation qu'est le Logique. Le paraître

dont il était question dans le syllogisme précédent matérialise la finité de l'esprit à l'intérieur de l'infinité de soi. La disposition des termes du syllogisme peut faire croire que l'Esprit est produit de la Nature et nous conduire dans une illusion d'optique. C'est pour cela que l'addition au paragraphe 381 mérite d'être évoquée. En effet,

« la nature est, bien plutôt, posée par l'esprit, - et celui-ci est ce qui est absolument premier. L'esprit étant- en- et- pour- soi n'est pas le simple résultat de la nature, mais, en vérité, son propre résultat [à lui-même] ; il se fait surgir lui-même des présuppositions qu'il se donne- de l'Idée logique et de la nature extérieure-, et il est la vérité aussi bien de celle- là que de celle-ci, c'est-à-dire la figure vraie de l'esprit qui est seulement dans lui-même et de l'esprit qui est seulement hors de lui-même. L'apparence selon laquelle l'esprit serait médiatisé par un Autre est supprimé par l'esprit lui-même »⁶³⁵.

La nature condamnée au mouvement ne saurait s'échapper au changement qui l'affecte en introduisant sa vérité dans un devenir. En revanche dans ce deuxième syllogisme l'Esprit se posant comme médiateur suprême présupposant la Nature, différent de l' « *Erscheinung* », matérialise l'apparition de l'essence en tant que connaissant son apparition. En un mot l'Esprit se posant dans cette disparition du factuel s'auto- produit comme Logique parvenu à son être pour soi. Le § 386 pose les différents degrés de l'esprit comme opération de sa purification en vue de sa liberté en et pour soi achevée. Ainsi,

« Dans la vérité absolue de celle- ci, c'est, pour lui, une seule et même chose de trouver déjà là un monde comme un monde présupposé, de l'engendrer comme quelque chose de posé par lui, et de se libérer de ce monde et dans ce monde ; c'est la une vérité dont la forme infinie est ce en direction de quoi, comme en direction du savoir de cette vérité, l'apparence opère sa purification »⁶³⁶.

L'Esprit, par tous ces détours, ne fait qu'obéir à sa propre loi d'actualisation de soi, façon de démontrer l'inviolabilité de sa liberté dans ces déterminités (Seul l'esprit a une histoire, car évolutif et processuel tandis que la nature subit). L'Esprit se reconnaît, et est libre dans son autre comme chez soi car ayant la liberté infinie de devenir autre sans se perdre.

Le concept de liberté, qui détermine la vérité du mouvement de l'Idée, est relégué ici dans le domaine de la pensée pure en l'occurrence dans l'idéalisme pur. A ce stade, le spéculatif se détermine comme non dialectique de la pensée de Hegel, puisque dorénavant la science se meut à l'intérieur d'elle-même par simple circularité. Rappelons en effet que,

⁶³⁵ G.W.F. Hegel, *Enc. III, Philosophie de l'esprit, Op.cit., p. 391*

⁶³⁶ G.W.F. Hegel, *Enc. III, Ibid. p.180*

seule, l'Idée de Raison identique dans son développement au spéculatif est seulement l'élément non dialectique de la pensée de Hegel. L'Idée arrive ainsi dans sa cime où toute sa production- puisqu'elle n'est jamais en repos- s'éternise dans la jouissance de soi en gravitant librement à l'intérieur de soi. Elle n'a affaire qu'à elle, ce qui semble légitimer sa liberté comme pure contemplation de soi, réflexion qui n'engendre que soi.

A la différence du premier syllogisme, moment de l'incubation du logique dans son apparaître, le deuxième syllogisme exprime un passage de l'Idée à sa subjectivité, d'autant plus qu'ici l'esprit est le facteur déterminant qui présuppose la Nature et l'enchaîne comme médiateur absolu dans le logique. « *La science apparaît comme une connaissance subjective dont le but est la liberté* ». Ici l'Esprit, sujet déterminant de ce processus, n'a effectivement qu'une téléologie ; sa liberté qui dans le savoir encyclopédique se pose graduellement. Encore un aspect curieux réapparaît à ce stade qui est inhérent à l'identité de la liberté, tension et vérité de l'Idée dans son absoluité, et la trajectoire menant à cette liberté parfaite.

Ainsi peut- on en conclure, prenant en compte cette idée, qu'il existe une gradation dans cette cime spéculative ?

Une analyse du § 577 nous en donnera plus de détails.

Ce troisième syllogisme du § 577, terme du processus encyclopédique engage de nouveau l'Idée, dans un devenir qui le congédie loin dans la Nature, mais sans pour autant signer sa perte définitive. En effet c'est l'activité du concept, comme activité de la connaissance se maintenant dans le mouvement de soi. Ce syllogisme de l'Idée de la philosophie se scinde en **ESPRIT / LOGIQUE / NATURE**.

Ce syllogisme stipule que c'est l'absolument universel, identique au Logique, comme la raison qui se sait, qui constitue le moyen terme, médiateur dans sa position. L'Esprit, substance universelle, se présente comme présupposition. Faut- il d'ailleurs accréditer la thèse de Louis Girard selon laquelle le syllogisme de l'Idée philosophique renvoie au premier syllogisme de **gamma 1** ? Il semble aller de soi car un bref rappel de gamma 1 pose que la substance universelle (Esprit) est présupposée, puis cette dernière s'est réalisée en une conscience singulière (le Logique) qui finalement rentre, dans la douleur, la négativité assimilable ici au sujet (dans sa naturalité) en tant que savoir qui pense sa propre naturalité.

Cependant pourquoi cette raison qui se sait éprouve encore le besoin de s'auto-médiatiser d'autant plus qu'elle nous informe de la clôture du savoir encyclopédique arrivé à sa cime, indépendamment de toute contingence ou d'une providence extra- mondaine ?

Le concept a-t-il besoin de s'ouvrir de nouveau à une nécessité libre dans laquelle coïncident subjectivité et objectivité ?

Dans cette position finale, berceau de la liberté dans son caractère absolu, on appréhende certes les deux syllogismes précédents, comme ses apparitions, vérités non-absolues de l'Idée absolue dans son savoir actuel comme boucle du savoir. L'apparaître dans son essence, se caractérise par son caractère évanescent, et est appelé à être subsumé dans son être pour soi, sa vérité ainsi que nous l'avions déjà évoqué plus haut.

Ce faisant ce syllogisme pose pour premier terme l'Esprit comme « universel » identique à soi. Ce dernier dans son développement, sujet de ce processus (puisque l'apanage de l'esprit est de ne jamais être en repos) pose le Logique comme particularité (son autre), déterminité dans laquelle le concept se conserve en même temps. C'est l'idée de Bourgeois lorsqu'il admet que l'identité empiète toujours sur la différence. En effet la médiatisation s'avère être toujours la vérité dans laquelle le particulier se nie en vue de retrouver sa vérité en et pour soi, sa vérité première accomplie. Dès lors la particularité identique au Logique dans lequel l'Esprit se dédouble comme subjectivité absolue, manifeste les différents degrés de son développement. Ainsi le singulier se pose finalement, dans ce mont spéculatif, comme réflexion à soi de la particularité posant objectivement l'Idée. Encore, resurgit une curiosité capitale, étant donné, qu'on a l'impression de prendre à rebours à la matérialité qui a été résolue dans la fameuse « *Aufhebung* » ; ce qui confirme alors que l'Idée ne doit avoir affaire qu'à elle-même dans toute sa pureté. Ceci ne décrédibilise-t-il pas Hegel d'avoir reproché à son ami Goethe d'être cantonné dans les phénomènes primaires ? En revanche la difficulté peut être dissipée si l'on sait que ce pensé objectif dont il est ici question est l'apanage et le contenu de la science spéculatif qui réunit à la fois, dans son dire absolu, l'objectivité et la subjectivité se coïncidant dans ce que Hegel nomme « *l'être du sens et le sens de l'être* ».

Cependant cette pensée de soi absolue par laquelle le savoir se pense, devenant sujet désireux, marque l'abîme qui sépare la logique du concept, où l'on s'installe maintenant, et la logique objective (de l'être et de l'essence). En effet la « raison qui se sait » exprime le vrai dans la forme du vrai, et sa diversité celle de son propre contenu qui souligne son approfondissement dont nous avons parlé plus haut. Cette opération du dynamisme spéculatif mesure son procès interne qui est celui de l'Idée en tant que personne absolue. Autrement, donc, dans sa cime spéculative, de l'Idée en tant que pensée absolue de soi même, se pose la conciliation de l'Etre et du logos ; du logos comme de l'Etre dans leur contemporanéité. On lit clairement à travers cette suite d'idées que la diction hégélienne

nous suggère en quelque sorte une conformité entre la raison humaine qui est l'homme et la raison éternelle qui est Dieu. Autrement faudrait-il y entendre une transformation de l'ontothéologie hégélienne en anthropologie comme le fera plus tard Feuerbach rompant avec la pensée du maître ?

Ce point culminant du savoir qui connaît sa propre nature comme le rationnel englobant, nous amène- audacieusement- à la sainteté de l'Esprit, l'Idée dans son éternité ;

« Car ne peut être nommé saint que ce qui est rationnel et à un savoir du rationnel »⁶³⁷.

Ce qui interdit par conséquence la réduction de la logique spéculative au formalisme vide de la logique formelle, qui à ce stade, arrive à sa résolution par cette spiritualisation. D'où la philosophie réflexive de Kant et Jacobi, est ici corrigée et rendue dans toute sa dignité. Ce faisant, l'Idée absolue, se sachant maintenant comme liberté parfaite, est impassible de la contingence de la nature. Alors le « se maintenir soi-même » dans son autre qu'est la Nature, signe à ce stade la capacité de l'Idée à se déborder et à s'écarter vers tout en se maintenant ferme comme liberté jouissant de soi dans son éternité. Ce qui suscite encore une réaction pour s'interroger sur l'éternité de l'Idée. Appliquée au philosophe, aura-t-elle une créance ou crédibilité vue sa nature, étant composé de force et de faiblesse, de lumière et d'aveuglement ?

Il est vrai que la béatitude permanente ne peut être l'apanage de l'homme. L'homme est l'être en devenir ou en mue perpétuelle. Ce qui nous conduit, d'ailleurs, à dire que l'idée jouissant de soi, n'est qu'une attitude, une sorte de dérivatif momentané. Ainsi on peut tendre vers la liberté parfaite, mais non l'atteindre dans sa plénitude. Cette considération nous renvoie d'une certaine manière aux origines grecques de la philosophie où les adeptes, conscients de leurs défauts, ne pouvaient s'attribuer la sagesse, mais ils la désiraient comme idéal grandiose et vaste programme. Donc la sagesse non pas comme possession mais comme idéal, voilà ce qu'il convenait de nommer philosophie.

Dans ce dernier syllogisme, l'évolution de l'esprit tendant à sa suppression dans la Nature, représente d'ailleurs la vérité absolue de la conscience phénoménale qui n'a ni moyen ni force de lui résister. Parallèlement, et selon la *Phénoménologie de l'esprit*,

« La mort de Dieu représente la vérité absolue de la conscience phénoménale, la vérité de cette vérité redevient la totalité même constituante de l'essence de cette phénoménalité, et se développant pour soi : l'Esprit absolu.

⁶³⁷G.W.F. Hegel, *Enc. III, Philosophie de l'esprit, Op.cit.* Additions § 441, p. 539

Si comme on le voit la philosophie de Hegel n'est que l'approfondissement du sens philosophique de la formule chrétienne, sous-tendance de la trinité, « Dieu est Esprit », alors au fond, l'hégélianisme est un christianisme »⁶³⁸.

La spéculation hégélienne pose des difficultés de compréhension de fonds car on a l'impression de rentrer dans un schème de ce que Dilthey appelle « une mystique subjective ».

Faudrait-il dès lors entendre ce retour de l'Idée à la Nature comme un rapport de contingence qui secoue de nouveau l'Esprit en le laissant balloter dans ses habitudes de pensées acquises, a fortiori comme déjà là ? Absolument pas. Si l'on n'est pas en déphasage avec la pensée de Hegel, nous semble-t-il, à ce stade où l'Idée s'est totalement vérifiée et contemplée, passée en revue tout l'ensemble de son parcours encyclopédique pour finalement se placer à sa cime, il ne lui reste rien d'autre que de jouir de soi dans sa vérité quintessentielle.

Dans le premier et le deuxième syllogisme, l'Idée se jugeant s'est scindée dans sa réflexion en apparitions qui signent ses particularités qu'elle s'est elle-même déterminée. Elles sont donc par leur statut de pure apparition, un disparaître. Ce faisant, ces deux syllogismes comme division de l'Idée, son altérité, appellent une nécessité de leur conciliation dans le Concept, la Raison réconciliée. De la même manière que notre vie se rythme dans le demeurer, sortir, et revenir chez soi au point d'où l'on était parti, de la même manière l'Idée spéculative à son point culminant est vie se maintenant dans un aller retour à soi. Ce qui fait alors que la fin est toujours la reconduction du point de départ, mais reconduction marquant un développement qualitatif. Ceci nous renvoie d'ailleurs à la *Phénoménologie de l'esprit* qui signe que

« L'Esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement »⁶³⁹.

En effet ce qui est à la base de cette conciliation c'est « la nature de la chose », le Concept, notamment le contenu substantiel, qui reste intact dans ce mouvement évolutif du concept.

En revanche ce nouveau développement intérieur du concept comme subjectivité, l'acteur décisif de sa propre progression comme savoir, connaissance de soi se mouvant à l'intérieur de soi, semble enseigner à ce niveau sur le propre du philosophe. Le philosophe spéculatif, qui a parcouru l'ensemble du savoir accumulé jusqu'ici par l'humanité, dans la

⁶³⁸ G.W.F. Hegel, *Concept général de la logique*, p. 62

⁶³⁹ G.W.F. Hegel, *Phéno I*, Préface, Hyppolite, p.29

raison qui se sait consciemment, ne peut prendre son envol qu'au crépuscule où l'inventaire des activités journalières arrive à son terme. Ainsi cet envol symbolise sa liberté ayant son support dans son savoir. Ce qui finalement lui donne force et sûreté de pouvoir circuler partout quel que soit le lieu de son atterrissage.

Car il s'agit ici de la connaissance comme activité ainsi qu'elle est développée dans le texte ; idée d'ailleurs difficile à appréhender.

Ainsi, quel est ce sujet occulté, sous-jacent qui se meut et assure le rythme du parcours encyclopédique ? Ne devons-nous pas l'attribuer à Hegel à l'instar de ses disciples qui acclamaient après sa mort qu'« *Il était vraiment l'Absolu* » ? Adopter le ton affirmatif ne serait vraiment pas judicieux étant donné qu'il s'effaçait toujours derrière ses écrits où ne se devine aucune empreinte de sa subjectivité. La science philosophique, exige le pouvoir d'adapter son dire à son faire, le ton de l'universel qui ne s'acquiert qu'au terme d'un long processus faisant passer de l'accessoire à l'essentiel culminant au savoir de soi absolu comme savoir qui se sait ayant sa vérité, sa libération en soi. Ce savoir est à la fois révision et une maîtrise du savoir encyclopédique et compréhension exhaustive de la marche de l'humanité vers sa liberté qui sanctionne le grade du philosophe spéculatif. Car si le savoir est le pouvoir, toute libération ne peut s'effectuer qu'à l'aune de la connaissance. N'est-ce pas ce que nous dit la *Genèse*, que c'est après avoir mangé le fruit de l'arbre de la connaissance qu'Adam et Eve ont gagné le monde, lieu de délivrance, d'actualisation et de la liberté. En revanche, hormis sa force libératrice, c'est aussi le savoir qui a fait sombrer Œdipe dans la mort, cette « ineffectivité » pour reprendre Hegel.

La science philosophique est donc une pensée ayant la diction de la profondeur, de ce que Nietzsche nomme les « profondeurs abyssales », exigeant non moins savoir objectif que savoir subjectif. Ainsi comme en témoigne Novalis, c'est vers « l'intérieur que va le chemin mystérieux » mais c'est de l'intérieur de la subjectivité où coïncident objectivité et subjectivité- « mystique subjective »- excluant toute prise dominante de l'extérieur. Le franchir et élire domicile dans cette caste de prêtres, n'est pas permis à n'importe qui, du fait de la rigoureuse sélectivité de sa nature. Et s'élève la voix grecque par le truchement de Platon : « C'est aux âmes qu'elle enfante et non point les corps ». Ce qui d'ailleurs coïncide avec l'idée hégélienne que le savoir est un jeu de l'amour avec soi-même impliquant la douleur, la patience et le travail du négatif.

L'Absolu est devenu sujet, telle est l'épiphanie de la liberté. Ce faisant cette investiture de Dieu dans le créé, posant de fait que Dieu reste identique à son altérité comme introduction implicite de soi dans son autre, nous semble être la lecture explicite, inédite,

héritée du hégélianisme. Le divin s'est introduit dans le monde, telle est la vérité absolue d'autant plus que seul l'homme, le philosophe Hegel qui le revendique, détient cette clef pour déchiffrer l'énigme de la science du dieu trine.

Cependant, le « se retrouver » de l'Esprit dans la Nature, qui, dans le paraître, indique son ultime tension, ne nous mène t- il pas vers sa perdition face à la puissance naturelle (passions, institutions socio- politiques etc.,) ?

Dans le mont spéculatif, la résurgence du naturel dans sa diversité n'est pas un danger pour l'Esprit qui déjà se sait comme savoir inconditionné, Concept d'où participe toute détermination. Il peut désormais se domicilier dans cette grande et haute fresque de la liberté. Planer dans ce monde merveilleux ne serait pas contraire au bien- être et à la vie heureuse. L'écho sonnait déjà dans ses *Ecrits de jeunesse*, plus précisément dans *Foi et Savoir* :

« L'être heureux était l'être trouvant dans son existence sa fin et dans sa fin son existence »⁶⁴⁰.

La fin du paragraphe effectue un basculement vers la *Métaphysique* d'Aristote qui pose la quintessence du savoir philosophique dans le dépassement des simples sensations particulières par l'expérience, pour se situer dans la contemplation de soi, la pensée de la pensée de soi. Autrement dit, comme pour Hegel, cette pensée de la pensée de soi est le lieu de convergence de l'universel et du particulier, dans le concept, le lieu du sens. Alors arrivé à ce stade le philosophe accorde peu de cas pour ce qui est ordinaire et vain. Il n'est plus chercheur de la connaissance sinon un maître- connaisseur imperturbable et indifférent à tout par sa délivrance dans la contemplation car il est bien averti de la douleur de l'enfantement. Mais, n'est- il pas paradoxal de vouloir s'attribuer l'Idée éternelle vu que le sujet absolu, comme l'indique le savoir absolu, inclut en soi le sujet philosopant ? Autrement faudrait-il entendre par là une transformation de la spéculation hégélienne en anthropologie comme sera le cas chez Feuerbach rompant de fait avec la pensée du maître ?

En revanche un paradoxe semble se pointer à nos yeux étant donné que la philosophie, science justificatrice de la religion dans son sens vrai, opère un basculement dans la religion ainsi que l'atteste la présence d'Aristote clôturant le développement encyclopédique. Est- ce qu'une manière pour Hegel de nous suggérer sa fidélité à la religion chrétienne ?

⁶⁴⁰ G.W.F. Hegel, *FS*, Op.cit. p.19

Le texte semble corroborer cela car le philosophe spéculateur n'a cette pleine jouissance que par intermittence alors que Dieu l'a dans l'éternité ainsi que le dit Aristote : « *Si cet état de joie que nous ne possédons qu'à certains moments, Dieu l'a toujours* ». S'il en est ainsi, la Rose de la raison s'étiole et la Croix Chrétienne demeure la vérité fondatrice et ultime, ce qui est d'ailleurs une façon de voir la relève du religieux par rapport au philosophique. En revanche dans les éditions 1827 et 1830 Hegel cite ce texte d'Aristote absent dans l'édition de 1817. Ce qui paraît d'ailleurs bizarre et déconcertant pour l'exégète. Est-ce ici de sa part une manière d'annoncer les funérailles du « Vendredi saint » devant le Premier moteur immobile d'Aristote ? En tout cas ce qui va suivre et qui est inhérent à la **Métaphysique d'Aristote** nous en dira peut-être le mot juste.

VI-III-2 : Hegel : du Dieu de Spinoza au Dieu d'Aristote

Dans le *Traité Théologico-Politique*, Baruch Spinoza définit Dieu comme *Deus Sive natura*. Selon lui, Dieu reste confondu avec la nature⁶⁴¹ et devient la nature naturante. C'est le panthéisme qui définit sa notion de Dieu. La théorie de l'Etre qui est au cœur du spinozisme, n'est en fait qu'un moyen dont la finalité reste l'éthique. Sa visée reste aussi la béatitude qui est une forme d'existence « *parfaite et heureuse* »⁶⁴². Ce qui fait d'ailleurs que nous ne saurions identifier le spinozisme à une ontologie. L'Etre sur lequel porte l'investissement du système reste le monde lui-même. Dieu chez Spinoza, est cet Etre immanent qu'est la nature. Assimilation de Dieu à la Nature ou plus précisément au monde comme substance infinie, Dieu désigne en effet le tout de l'Etre en nombres infinis dont chacun est infini.

Ce que l'on remarque, c'est donc une forme de totalisation en intériorité et en extériorité, de Dieu et de la Nature d'où résulte une substance englobante. Chez Spinoza, en effet, intériorité et extériorité ne font intuitivement qu'un. Jean Claude Piguët dans *Le Dieu de Spinoza*, dénonce l'appellation « panthéiste » de la philosophie spinoziste. Il lui substitue, mais de manière anachronique, le terme de « panenthéisme »⁶⁴³. Mais ce qu'expriment ces vocables, c'est bien évidemment l'immanence divine qui signifie que

⁶⁴¹ Dans l'*Ethique*, Spinoza renforce cette idée en ces termes : « L'étendue est un attribut de Dieu, autrement dit Dieu est chose étendue. », Spinoza, *Œuvres Complètes, partie : Ethique, Proposition II*, trad. Rolland Caillios, Gallimard, 1954, p. 357

⁶⁴² Spinoza, *Œuvres complètes, Ethique V*, 31, sc. P. 586

⁶⁴³ Il précise à cet effet que ce terme est de Krause, et date de 1828. Mais, il faut noter que ni ce terme, ni celui de panthéisme- qui date de 1705 par Toland- ne sont de Spinoza) qui signifie, selon lui, « que toutes choses « sont » en Dieu », J. C. Piguët, *Le Dieu de Spinoza*, Chap. III, p. 79

Dieu est en toute chose aussi bien dans le contingent que dans la rationalité effective. Toutefois, l'omniprésence du Dieu de Spinoza dans tout visible et tout invisible, dans le voir comme le non-voir, permet de corroborer sa « transcendance-immanence ». Sous ce rapport, Piguet avance que « *Le Dieu de Spinoza est donc transcendant, parce qu'il échappe toujours à nos prises. (...) Mais en même temps le Dieu de Spinoza est immanent, dans la mesure où chaque chose du monde témoigne moins de l'existence de Dieu que de sa vérité* »⁶⁴⁴

D'ailleurs, la vision de tout en Dieu, ou le fait qu'il admet que toutes « *Toutes les idées, en tant qu'elles sont rapportées à Dieu, sont vraies* »⁶⁴⁵, amène Spinoza à faire la promotion du relativisme. Or, Dieu et sa connaissance dépassent la sphère du relatif. La connaissance ainsi que la vérité de Dieu ne sauraient s'authentifier dans le contingent. Hegel confirmera cette idée. Aux yeux de Hegel, une telle appréhension est paradoxale. Il estime son impropriété car saisir l'Absolu dans le plus bas degré, c'est en cela que consiste le travail de Spinoza. Or, cette vérité comme mode d'annonciateur démonstratif d'un développement qu'elle préfigure et anticipe, relève de l'ordre synthétique ; bref d'un raccourci qui résume la nature du Soi qui, à vrai dire, doit se déployer dans l'auto-diction logique et non pas saisi dans tout immédiat existant. Donc ce qui se déploie sous le mode immédiat relève de la contingence par sa liaison avec le non conceptuel. La substance doit subir logiquement une contrainte grammaticale qui dégage le sens obvie et plénier de l'Absolu. Le conceptuel tient sa vérité dans le développement progressif qui grâce à l'enchaînement logique dégage le sens de l'universalité dans l'auto-diction transparente de sa réalité ontologique. Or, les considérations préliminaires ne laissent pas la chose s'auto-dévoiler dans le mouvement contradictoire au seuil duquel l'être arrive au terme de son odyssée en se libérant de ses abstractions. Celles-ci, comme figures antérieures comme ce fut le cas de la vérité immédiate de la certitude sensible, sont- à titre anticipatif- des grandeurs évanouissantes. Hegel précise au sujet du développement graduel qui médiatise l'immédiat que

Le bouton disparaît lors de l'éclosion de la fleur, et l'on pourrait dire que **celui-là est réfuté par celle-ci** ; de même, la fleur est qualifiée par le fruit comme un faux être-là de la plante, et c'est **comme sa vérité que le second vient** prendre la place de la première. Ces formes ne font pas que se différencier, mais elles se supplantent aussi comme incompatibles les unes avec les autres. Cependant, **leur nature fluide fait d'elles en même temps des moments de l'unité organique** dans laquelle non seulement elles ne se

⁶⁴⁴ Jean Claude Piguet, *Le Dieu de Spinoza*, p. 81

⁶⁴⁵ Spinoza, *Œuvres complètes, Ethique II*, 32, p. 388

contrarient pas, mais **sont des moments aussi nécessaires l'un que l'autre**, et c'est seulement **cette égale nécessité qui constitue la vie du tout** »⁶⁴⁶

Hegel enseigne la nécessité solidaire du résultat et du parcours qui le médiatise. Autant la visée comme terme est capital, autant le devenir qui assure la trajectoire est une nécessité sans quoi le but serait ineffectif vu que sa vérité ne se dévoile que par et dans la médiation. Donc le but intuitionné manque de réalité effective. C'est ce qu'on trouve chez Spinoza qui fait de l'Absolu un pur sujet privé de prédicat. Ou encore plus tard chez Schelling- qui a d'ailleurs le mérite d'avoir fait de l'absolu, Dieu- dont les difficultés consistent à la renonciation à la figure conceptuelle du savoir, au motif que l' « absolu ne doit pas être conçu, mais intuitionné »⁶⁴⁷. Or, le vrai Absolu opère un transfert de sa fonction à l'effectivité par le biais de la production d'effets réels : « ce qui est effectif (*wirklich*) produit des effets (*wirkt*) » dit la *Science de la logique*⁶⁴⁸. C'est ainsi seulement que l'Absolu devient acte, et peut se contenter d'être résultat, et mieux le tout effectif. Mais celui-ci n'est rien sans son devenir

Car la Chose n'est pas épuisée dans son but, mais dans sa réalisation détaillée, et le résultat n'est pas le tout effectif, mais il est pris ensemble avec son devenir : le but, pour lui-même, est l'universel non vivant, tout comme la tendance est la simple poussée qui manque encore de son effectivité ; et le résultat nu est le cadavre qui a laissé cette tendance derrière soi »⁶⁴⁹.

Ces considérations au sujet de la réalisation du savoir de l'Absolu, on pourrait les appliquer, mutatis mutandis, à Dieu ou l'Absolu qui est exposition dans le détail, dévoilement logique permanent dans la négation de ses prédicats. C'est pourquoi, l'éducation qui est le chemin de la culture du noble trésor de l'humanité- actes effectifs de l'esprit- est l'échelon des différents moments qui explicite son devenir médiat. L'éducation est l'accueil, souvenir et intériorisation des principes universels. C'est pourquoi elle ne saurait se ramener à une facilité, à la simplicité ou pis encore au jugement d'opinions fondées sur le ouï-dire. Car, ceux qui l'ont drainé jusqu'ici ont pris en compte dans son devenir tout le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif. Dieu même s'est différencié et opère une rupture avec sa condition immédiate, et ce grâce à la douleur, à la

⁶⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Phéno*, trad. Bourgeois Op.cit. p. 59

⁶⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Phéno I*, ibid. p. 9

⁶⁴⁸ G.W.F Hegel, *SL*, 2, p. 256

⁶⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Phéno*, Op.cit, p. 59. Dans la note 2 : « *wirklich* » : *effectivement réel, effectif. L'effectif est le réel en tant qu'il résulte d'un « wirken », d'un agir efficient qui lui donne sens, et qu'il n'est pas pris abstraitement, comme un simple donné, un immédiat contingent*

scission, à la contradiction par le biais duquel son être nous est donné. L'éducation est expérience, et qui parle d'expérience fait allusion à la science dont l'advenir exige abnégation, sacrifice de soi. La tension vers la plénitude, vers les profondeurs de la science est incorporation en soi de la négativité « la douleur infinie » qui est comme « la passion absolue ou le Vendredi saint spéculatif »⁶⁵⁰

Ce qui se dégage dans la médiation de l'Absolu dans son devenir c'est une réelle conversion de soi. Hegel semble ici nostalgique de Platon dans son travail pédagogique du prisonnier de la caverne à se délivrer dans le savoir au détriment des fausses illusions et opinions du sens commun. Mais Hegel est plus profond que Platon dans la mesure où, au lieu de rester à la pure contemplation des idées, il prône de véritables fiançailles de l'idée divine avec l'expérience pour dégager le sens et la valeur de l'effectivité : la rationalité du réel. Il précise à ce propos que

L'œil de l'esprit devait être par la contrainte dirigé sur le terrestre et maintenu fixement auprès de lui ; et il y eut besoin d'un long temps pour faire pénétrer à force de travail cette clarté, que seul avait le supraterrestre, au sein de l'élément étouffant et livré à la confusion où gisait le sens de l'en-deçà, ainsi que pour conférer intérêt et valeur à l'attention au présent en tant que tel, attention qui fut nommée expérience. A ce qu'il semble, existe maintenant la nécessité du contraire, le sens est à ce point fixement enraciné dans le terrestre qu'il y a besoin d'une égale violence pour l'élever au-dessus de celui-ci »⁶⁵¹

Contrairement à ce qu'on peut dire du Dieu de Spinoza, J.-L. Vieillard-Baron admet que « *Le processus par lequel l'absolu advient à lui-même dans la philosophie est un processus dialectique, scandé par le sacrifice de soi dans son autre, par la désappropriation (Entäusserung) et la réintérieurisation (Er-innerung) dont Hegel fait état à la fin du savoir absolu* »⁶⁵². L'Absolu n'est vrai pour Hegel que pris en compte avec son devenir, l'advenir de soi, chemin et terme joints comme aliénation et reconquête de soi. C'est à partir de ce fiévreux périple mouvementé de l'Idée hors de soi qu'elle s'engendre et redevient ce qu'elle est originellement. Ce qui paraît curieux c'est que Hegel baptise ce retour, cet auto-engendrement de soi de l'Absolu, philosophie. Se différenciant, s'aliénant et se retournant à soi, l'Absolu se détache de toute détermination extérieure et devient pensée de soi dans la philosophie, l'Esprit parfaitement conscient de soi ou subjectivité « méta-effective ». On peut dire ainsi que « *La totalité est ce qui n'a pas de déterminations extérieures, ce qui est*

⁶⁵⁰ G.W.F. Hegel, *FS*, Op.cit. p. 298

⁶⁵¹ G.W.F. Hegel, *Phéno*, trad. Bourgeois, pp. 62- 63

⁶⁵² J.-L. Vieillard-Baron, *SST*, Op.cit. p. 51

*universel et concret, par opposition au singulier, qui a pour détermination de n'être pas la détermination voisine. En tant qu'elle est absolument universelle, et qu'elle comprend tout et inclut tout en elle, la totalité est la pensée même »*⁶⁵³

Si Hegel se montre critique face au Dieu de Descartes (l'infini) et de Spinoza (la substance infinie), il n'est pas moins familier et sympathique avec le Dieu d'Aristote qui prolonge le dernier § de *l'Encyclopédie III* (1827-1830, (livre Lambda, 1072b 18-30, de la *Métaphysique XI*, 7) et qui relève le mutisme de Hegel face à la problématique appréhension philosophique de Dieu. Ici du Dieu appréhendé dans le savoir et en savoir, on passe au Dieu d'Aristote qui renonce à toute forme d'anthropologisation. De la *Phéno de 1807* à *l'Encyclopédie III* de 1830, on passe de Dieu au savoir (en tant qu'aboutissement), du savoir à Dieu (en tant qu'aboutissement du philosophe spéculatif). Hegel nous suggère qu'il faut repenser Aristote pour saisir l'essence de Dieu comme « pensée de la pensée », Dieu comme « vie parfaite et éternelle » (*M Lambda*, 1072b) ou encore l'Esprit conscient de soi dans sa liberté authentique qui peine à se réaliser dans le cycle objectif. Auparavant il disait du dieu du fondateur du Lycée que « *Cet Ancien dit : l'activité de la pensée est vie ; or Dieu est l'activité ; or l'activité qui est pour elle-même est la vie parfaite et éternelle de celui-ci* »⁶⁵⁴

Donc Dieu reste autant pour Aristote que pour Hegel activité pensante. Or, comme Hegel a pu le noter auparavant dans la *Préface à la Phénoménologie de l'esprit*, intérioriser la vie de Dieu dans le vendredi saint spéculatif, c'est épouser la tragédie que l'Absolu joue avec lui-même. Ce qui prouve une belle cohérence entre le jeune Hegel et celui de la maturité même s'il ne commente pas la citation d'Aristote. Vivre humainement revient à porter la croix de la finitude et de la déraison pour arriver à la sainteté de la raison. Mais dans la mesure où le monde sublunaire est celui de la corruption qui fait que l'Idée de l'Etat ne se réalise jamais dans les Etats empiriques, il devient manifeste que Dieu excède la sphère de l'effectivité.

En ce qui concerne la présence d'Aristote au § 577 de *l'Encyclopédie III*, nous essayons d'interpréter, mais quant à Hegel, il fait son tableau d'art, l'expose et le soumet au jugement du public. Donc pas de commentaire de sa part. C'est pourquoi, J.-L. Vieillard-Baron parle d' « *énigme de la citation d'Aristote* »⁶⁵⁵ dont l'interprétation essaie de dégager le sens obvie.

⁶⁵³ J.-L. Vieillard-Baron, *SST*, Op.cit. p.52

⁶⁵⁴ GW 16 123, cité par J.-L. Vieillard-Baron, *SST*, p. 178

⁶⁵⁵ J.-L. Vieillard-Baron, *SST*, Op.cit. p. 176

Or, interpréter c'est courir le risque de trahir, de parler à la place de l'auteur en lui prêtant une perspective qui est la sienne. Cela est périlleux ! En plus Hegel précise au début de la *Phénoménologie* (Hyppolite) qu'« Un seul m'aurait connu. Puis, il s'expire : même lui ne m'a vraiment pas compris ». Ce n'est pas un hasard si la tradition lui prête l'épithète « l'obscur ». Tout cela pour dire que la citation lamentable d'Aristote, nous l'appréhendons vraisemblablement comme un rapprochement avec le Dieu d'Aristote revisité et canonisé par Hegel. Cela ne doit pas étonner quand on sait que Hegel, depuis 1805 à Iéna, côtoyait la *Métaphysique* d'Aristote. Repenser Aristote, revient à mieux comprendre notre historicité, laquelle débouche sur une autre compréhension ; celle de notre finitude qui pose les limites de notre savoir. Ce qui d'ailleurs suscite la projection vers l'au-delà hégélien qui est manifestement aristotélicien, et où Dieu se délecte dans la plénitude, jouit librement dans le règne métaphilosophique. Hegel semble nous dire que Dieu est intra mais aussi au-delà conceptuel ; raison donc de le penser dans l'éternité comme pensée de soi. Sa croyance débouche sur l'espérance d'une jouissance idéale- éternelle qui, si elle est par intermittence dans la pensée du philosophe, demeure au contraire toujours présente en Dieu. L'espérance n'est donc pas supposée mais reportée, décentralisée dans le dire de cet Ancien. Hegel, à vrai dire, a du respect envers ces nobles esprits qui sont les précurseurs de l'Idée qui selon sa belle formule, « sont ceux qui sont rentrés dans la profondeur et ont élaboré pour nous le trésor de la raison consciente ». Sur ce, nous ne saurions refuser l'accueil aux dires de Lavoisier appliqués à l'omniprésence du *Geist* : « rien ne se crée, rien ne se perd, tout se transforme ». L'Absolu dans son éternité, l'Absolu progressant dans son historicité, l'Absolu revenant de son aliénation comme esprit absolu, reste l'Idée divine s'auto-médiatisant.

Cependant, il va falloir faire une nuance comme l'avait déjà effectué ce même Aristote à l'égard de son admirable maître Platon : « *J'aime Platon mais j'aime plus la vérité que Platon* » nous disait-il. Bien qu'il fût un fervent admirateur d'Aristote, Hegel en revanche fut lui aussi obnubilé par ce rapport à la vérité qui fut le sens de son engagement philosophique. En effet dans la *Physique*, livre VIII, 256 a, le Dieu d'Aristote s'appréhende comme transcendant au monde sublunaire, « *Pensée qui se pense elle-même et qui n'agit pas directement sur le monde [donc un Dieu passif, abstrait comme celui des juifs] (souligné par nous) ; nous ne pouvons saisir son essence que par analogie avec l'expérience du désir non réciproque puisqu'il meut comme désirable ce qui est sans être lui-même mu, qu'il émeut sans être lui-même touché ; il est cet idéal immobile, cause finale du monde avec lequel il ne se confond pas [un Dieu jaloux qui n'aime pas sa créature] (souligner*

*par nous) et qu'il nous est possible de tenter d'imiter »*⁶⁵⁶. Alors on comprend dès lors que le Dieu d'Aristote n'est en fait qu'essence n'entretenant aucune relation avec les mouvements de la vie sublunaire ; d'où son titre d'idéal de Premier Moteur immobile. De quoi justifier alors, vu l'absence de tout action efficiente sur le monde, le pressentiment de la transcendance du Dieu aristotélicien. Cette idée est aux antipodes de la vision hégélienne qui caractérise de finité l'ensemble du système solaire en conférant à l'esprit la véritable infinité. Il est utile de le rappeler ici que le Dieu hégélien est biologiste, prisonnier actif à œuvrer et se libérer dans la matière morte pour se réconcilier avec sa véritable subjectivité. Il s'ensuit donc une négation de la vénération antique du cosmos et une extrême valorisation de l'anthropomorphisme chrétien.

Autre point de dissimilitude à souligner dans cette citation d'Aristote, c'est que l'éloignement du divin nous laisse dans une probable imitation qui d'ailleurs ne nous donne aucune assurance que nous lui ressemblions, alors que Hegel dit et assume que Dieu est esprit, le reconnaître comme tel pose notre identité à lui. Ainsi dans l'aristotélisme où Dieu n'a qu'une seule vérité prédicative immédiate et transcendante, on est loin du Dieu amour qu'a tant valorisé la spéculation hégélienne. Son Dieu reste prisonnier de l'essence et n'a pas affaire à sa libération dans la subjectivation de soi. S'il en est ainsi du Dieu d'Aristote, immobile et passible à toute action efficiente, alors c'est paradoxal qu'il soit « pensée de sa pensée ». Car penser présuppose un mouvement d'aller et de retour à soi, l'éclatement de l'immédiateté naïve en vue de se médiatiser malgré le passage temporaire dans le hors soi.

Même si le but de notre travail ne saurait se réduire à une interprétation comparative ou critique de ces ténors de la pensée occidentale, cette citation nous renseigne fort bien sur la différence entre le Stagirite et le professeur de Berlin. Leurs points de vue semblent se rapprocher mais dans l'évidence, analogie n'est pas identification. Celui-là a montré un aveu d'impuissance en logeant Dieu dans une logique abstraite, d'ailleurs puits de la logique traditionnelle dont il fut l'éminent maître, qui détermine sa vérité quintessentielle. Mais on peut le lui tolérer étant donné que le système de la philosophie qui est celui de l'Idée dans sa progression historique a fait qu'Aristote devrait nécessairement ignorer les leçons de l'histoire qui verraient l'Absolu rentrer dans une phase qui allait sceller sa vérité comprise. Par la venue du Christ, l'esprit a libéré le monde de sa vision païenne. Ainsi s'efforcer de comprendre ce sens historique en intériorisant rationnellement l'itinéraire spirituel de l'histoire, est la vérité actuelle. La formule présente et libératrice se trouve dans le savoir

⁶⁵⁶ Aristote, *Physique*, livre VIII, 256 a, éditions Les Belles lettres, 1986

que la venue du Christ est de délier l'homme de ce tourbillon imaginaire résultant de la soif de connaître le divin. L'homme peut maintenant en toute liberté être maître et possesseur de la nature qui n'est qu'un moyen et non une finalité en soi. Alors le monde cesse d'être clos pour le philosophe et s'ouvre éternellement à l'infini de sa pensée qui le dompte dans son activité contemplative. En effet, le Dieu perdu de Pascal se cache peut être dans le texte de Hegel qui explicite sa vraie nature. Dieu est esprit, le saisir comme tel dans la pensée, voilà ce par quoi peuvent s'apaiser les folles curiosités et le long égarement de l'humanité. Dans le discours spéculatif le sujet du discours reste immanent à son dire.

On peut, pour résumer, dire qu'à l'instar de la philosophie d'Aristote qui culmine en théologie, la philosophie hégélienne aussi se hisse en théologie chrétienne, sauf que celle d'Aristote est négative en ce qu'elle se fixe dans l'immobilisme. Le dieu d'Aristote, être immobile n'est pas assimilable au Dieu chrétien qu'incarne la philosophie de Hegel qui l'a départi de la représentation en le ramenant dans le domaine du sens où il trouve sa vérité.

La présence de la *Métaphysique* d'Aristote à la fin de ce dernier § de l'*Encyclopédie* est une façon insolite, nonobstant l'attitude muette de Hegel à la commenter ou à en donner une précision exacte de sa fonction, de nous adjoindre à la religion comprise et conçue comme seul moyen salvateur pour le philosophe spéculatif. Une religion donc amenée par le discernement, nous éloignant de l'aveuglement et du fanatisme ombrageux, voilà ce à quoi fait peut-être allusion l'interprétation hégélienne de cette présence d'Aristote. En effet cette contemplation et cette jouissance éternelle dont il est ici question et qui est l'apanage de l'Idée jointe à soi, donne matière à réflexion. Celle-ci s'acquiert-elle par un saut ou par une phénoménologie cathartique en vue de la libération de soi ? Comment atteindre cette communion avec l'Idée salvatrice ?

Il est évident que cette contemplation et cette jouissance que nous procure l'Idée philosophique, ne deviennent effectives que par le biais de certaines pratiques cathartiques nous délivrant de l'aliénation physique, matérielle et mentale afin que le philosophe spéculatif ait sans concession cette paix de l'âme. Une façon alors suggestive du platonisme qui effleure à travers ce constat. En effet, si la vie de/dans Dieu est « un jeu de l'amour avec soi-même » qui exige la douleur la patience, le sérieux et le travail du négatif, alors le néophyte qui veut planer dans ce salut, s'inscrit dans un apprentissage de la mort ainsi que le conçoit Platon dans le *Phédon*. Et pour ce dernier cette initiation à la mort est à entendre non pas au sens biologique du terme mais au sens spirituel, c'est-à-dire par la mort du corps. En effet, puisque le corps ce sont les désirs, les passions et les appétits, il faut que l'homme arrive à maîtriser ces derniers par la dialectique transcendante (allusion à une

phénoménologie spirituelle avec des stations) ou maïeutique afin d'aider l'esprit à contempler le monde Intelligible. Ce qui fait qu'au retour il doit revenir parmi le commun des mortels pour les aider et les éclairer, ceux qui dorment dans la ténacité aveugle du sensible, la léthargie et l'ennui sans moyen de pouvoir se libérer ; d'où la dimension pratique que le philosophe ne doit jamais rompre. Voilà pourquoi, du moins pour nous hégélien, la théologie est un accomplissement, lumière et dévoilement du sens vrai de la théologie négative. Comprenant le monde, ce qui l'anime- en l'occurrence l'Idée- le philosophe peut, certes, avoir un certain don d'ubiquité d'être à la fois dans le sensible et l'intelligible sans tomber dans l'aliénation physique et morale car il est désormais maître connaisseur appartenant à la communauté des élus, cette caste des prêtres dont Hegel nous parle à la fin de la *Philosophie de la Religion*. Toutefois, il faut souligner que le thème du philosophe sauveur présent chez Platon (prisonnier qui de retour dans la caverne est appelé à délivrer ses compagnons), est absent chez Hegel pour qui la philosophie n'a pas à être édifiante, et Hegel déçoit les hommes qui quêtent des solutions auprès des philosophes. Voilà le témoin patent d'un vrai retour de la philosophie à ses origines grecques que nous semble enseigner la fonction de cette présence de la *Métaphysique* d'Aristote. Sur ce, l'on pourrait avancer que la genèse est en vue de l'existence et réciproquement l'existence en vue de la genèse.

VI-III-3 : Mise en évidence des contresens des théologiens sur la philosophie spéculative et lumière sur le reproche de panthéisme au sujet de la philosophie de Hegel : penser Dieu n'est pas suppression

Les théologiens comme les physiciens ordinaires s'arrêtent uniquement à un moment du tout, en l'occurrence à une simple détermination et partant en réduisent l'unité ou le tout. Or l'unité est un composé de déterminités diverses. Cette réduction est un résultat de paresse, une outrecuidance par habitude faisant qu'ils ne prennent pas la peine de s'élever de l'indétermination aux moments catégoriels, ceux de la relation. Par là ils gauchissent le sens de la vérité étant donné qu'une appréhension d'une partie du tout n'est pas le tout saisi dans son exhaustivité. Se tenir à cette manière de procéder signifie esquiver les difficultés, les chemins sinueux que l'esprit lui-même a pris la peine et le temps de surmonter. Par exemple le caractère des objets mathématiques c'est d'être dans une relation extérieure les uns les autres, chacun dans sa détermination fixe. En revanche dans la science

philosophique, la multiplicité des concepts particuliers finit par converger dans le concept. Dans le concept, la forme adéquate de l'idée est dans « *l'identité de l'idée théorique et de l'idée pratique* ». ⁶⁵⁷ Saisir l'esprit dans toute sa dimension implique nécessairement de passer par les chemins escarpés, le propre de la science philosophique. Donc, la façon de voir des théologiens est d'autant plus erronée qu'ils s'en tiennent simplement à cette dichotomie, cette séparation de Dieu et du monde comme des catégories subsistantes par soi. Ils se contentent du fait, domaine des apparences, sans pour autant s'investir dans le discernement, l'élévation au concept qui est l'apanage de la pensée. La foi est le témoignage de l'esprit dans l'homme signifiant que le contenu substantiel est déployé ici dans le sentiment. Mais un tel contenu substantiel doit s'expliciter, car « dans tout ce qui doit être scientifique, la raison ne doit pas dormir et il faut user de la réflexion » ⁶⁵⁸. Le contenu sentimental peut, pour emprunter une terminologie cartésienne, offusquer l'essence de l'esprit, altérer son sens, et être susceptible enfin de fourvoyer le croyant qui ne voit la vérité que dans un angle extérieur. Par contre dans la perspective spéculative « Ce qu'il fallait faire c'était ne pas laisser le meilleur au fond du cœur, mais le tirer du puits pour l'exposer à la lumière du jour ». Se limiter à la facilité, voilà à quoi se réduit la façon de voir des docteurs de la foi. Mais Dieu ne veut pas pour enfants des têtes vides. Ces formes d'être concourent à lui attribuer de la jalousie, ce qui d'ailleurs est contraire à sa nature car s'il l'était tel, il ne se serait pas révélé.

C'est à partir de ces façons insensées d'appréhender Dieu que découle le reproche de panthéisme fait à la philosophie de Hegel. Ces accusations à l'égard de la philosophie, en l'occurrence la philosophie de Hegel, proviennent d'une part, du point de vue de la forme, du côté religieux, et d'autre part et du point de vue du contenu, de la raison (rationalisme) et de la piété sans contenu. Du côté religieux, c'est l'accusation d'athéisme, un reproche devenu rare aujourd'hui. Tandis que dans les formes de rationalisme et de piété moderne, c'est le reproche de panthéisme stipulant que la philosophie spéculative « aurait en elle trop de Dieu ». La religion excluant l'interrogation, le discernement de son domaine, s'installe dans l'immobilisme sempiternel et loge Dieu dans un sanctuaire extérieur comme force agissant dans tout. Il faut donc croire sans s'interroger sur les dogmes car l'interrogation est considérée comme nuisible et pernicieuse à la foi. C'est le domaine du « non concevant », de l'immédiateté d'autant plus que croire qui est son propre, signifie adhérer à une vérité toute faite, historique, un déjà là comme une monnaie frappée et prête à être dépensée. Une

⁶⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Enc. I, Petite Logique*, Op.cit. p.549

⁶⁵⁸ G.W.F. Hegel, *PH*, Op.cit. p. 23

telle attitude privilégie le sentiment dans toute chose et paralyse la fécondité de l'esprit, car c'est la culture des passions, et là où elles sont présentes la raison est absente. L'actualité l'a si bien illustré avec tout le cortège des événements tragiques que causent certaines religions dans le fanatisme de leurs adeptes, sous l'emprise de leurs passions et sentiments subjectifs. Terrorisme ou fanatisme, sèment un désordre sans précédent dans le monde.- Mais au non de quoi ?- D'un désir de triomphalisme égoïste et sans fondement rationnel. Nous ne coopérons pas à cet obscurantisme. Refuser la pensée, c'est se suffire de ses sentiments et emprunter la voie unilatérale de l'aveuglement, source des déviations. Ces fidèles fanatiques, auraient-ils fait tant de mal aux innocents s'ils avaient pris la peine de penser, de se cultiver spéculativement ? Il est vrai que quelle que soit la religion dans laquelle on se situe, Christ qui est amour lui est consubstantiel. En sus, témoigner de l'esprit c'est être amoureux de l'esprit qui bien compris est l'esprit dans soi mais aussi esprit dans autrui. Dès lors c'est inconcevable d'aimer Christ et de haïr autrui qui est aussi Christ dans l'autre. Ainsi l'amour de soi doit se comprendre à même comme amour de l'autre, c'est-à-dire un amour qui est un moi en même temps qu'il est un nous, un amour de l'humanité.

Reste alors, semble t-il, une mécompréhension de la religion pour ces fauteurs de trouble, qui ne prennent pas compte l'amour de l'esprit qui est l'amour de l'humanité et a fortiori du Christ qui reste présent dans toutes ces formes modernes le prenant ou pas en compte. Pour la nouvelle piété et la nouvelle théologie, penser spéculativement ne signifie rien d'autre qu'introduire trop de Dieu. Cela se comprend par leur réductionnisme qui appréhende la religion comme un sentiment, un croire à l'indétermination susceptible d'être colorée de toute sorte de teinture. Pour Hegel, c'est le cas de la piété indienne avec les singes et vaches, de la piété égyptienne envers le bœuf, mais aussi du panthéisme des poètes orientaux a fortiori avec les mahométans. Cependant s'ils se permettent de voir Dieu dans tous ces objets hétéroclites, sans pusillanimité, ils ne doivent pas trouver curieux une vision noble de localiser Dieu qui est esprit dans l'esprit et comme savoir qui se sait. C'est donc ce qui est mis d'ailleurs en exergue dans la *Philosophie de l'histoire* : « *Un temps ce fut la mode d'admirer la sagesse divine dans les animaux, les végétaux, certaines destinées. Si l'on admet que la Providence se révèle dans ces objets et ces matières, pourquoi pas aussi dans l'histoire universelle ?* » Cette assertion interrogative fait allusion aux religions qui exhibent le panthéisme dans toute son achèvement et sa clarté. Dans celles-ci, nous dit Hegel, « *le défaut de l'ensemble de ces modes de représentation et systèmes est de ne pas progresser jusqu'à la détermination de la substance comme sujet et comme esprit* ».

Ainsi, on ne peut pas priver Dieu des déterminations objectives. Exclure ces dernières de son registre, revient à lui attribuer de la jalousie et le rendre vide comme l'Absolu de Schelling, l'immobilisme sempiternel où toutes les vaches sont noires. Dieu est le concept, et celui-ci doit s'explicitier, explicitation qui n'est exhaustive qu'au terme du long processus de son déploiement jusqu'à sa demeure qui est la pensée se sachant, l'esprit dans son élément en tant que savoir de lui-même, acteur, auteur de sa propre création. Une telle entreprise sinueuse et risquée, exige un chemin, non moins sur qu'une phénoménologie, que doit arpenter la conscience pour l'accession au savoir. Car, seule la connaissance délivre*⁶⁵⁹. Ainsi connaître n'est pas se cristalliser à la facilité quotidienne, mais se délivrer de tout ce qui peut aveugler l'esprit et l'empêcher de séjourner dans son vrai chez soi.

Hegel est croyant mais un croyant actif dont l'action qui est en même temps son **engagement** consiste à **devoir comprendre la religion** (comprendre Dieu n'est pas sa suppression) au lieu de se limiter simplement à la consommation de services propre au passif croyant à propos des œuvres de Dieu. Il pose philosophiquement la nécessité d'une compréhension de la religion après les actes divins. Ne soyons plus inconscients, restons nous-mêmes, et libérons-nous dans le savoir, c'est ce que vient révéler le Verbe. Dieu n'est pas mort d'une mort biologique chez Hegel car l'histoire comprise d'une époque arrivée à peindre sa grisaille n'est pas la cessation définitive qui mettrait hors-jeu le *Geist* dans l'ordre temporel. Sur ce point J.-L. Vieillard-Baron est un référant aux lucides lumières dans *SST*. Il note à ce propos que « *L'engagement philosophique que vante Hegel ne peut pas se comprendre sans la relation à la religion. (...) L'exhortation de Hegel à suivre le chemin de la philosophie ne consiste pas à rompre avec la religion, mais à la comprendre. La dimension religieuse de l'acte philosophique est maintenue et soulignée* »⁶⁶⁰

Son attachement à la religion prouve en effet que Hegel est au-delà des accusations d'athéisme faites à ses dépens par les théologiens. La croyance aveugle s'interdisant des Lumières de la Raison, comme une religion refusant de s'intéresser aux choses publiques, ne sont pas bénies par le concept hégélien. J.-L. Vieillard-Baron précise que « *C'est à*

⁶⁵⁹ Nous avons bien retenu l'enseignement de la *Lettre VII* de la *République* de Platon où le prisonnier de la caverne après avoir rompu avec les chaînes du monde sensible, s'élève au monde des Idées pures, Essences ou Formes, symbole du Bien. Il est vrai que cette délivrance n'aurait pas réussi sans le travail du négatif consistant à mener une lutte dialectique avec soi dans la maîtrise de ses habitudes et passions morbides, pour se départir de l'accessoire et embrasser l'essentiel, la science s'entend.

⁶⁶⁰ J.-L. Vieillard-Baron, *SST*, Op.cit, p. 224

*Berlin que s'affirme, dans l'œuvre hégélienne, le rapport intime de la philosophie avec la religion chrétienne »*⁶⁶¹

Cette intimité se redéfinit comme réelle affirmation du même contenu spéculatif qui se déploie dans la religion et la philosophie. Pour la première (religion), Dieu reste dans les sérieux et rigides contours de la représentation. Pour la seconde (philosophie), Dieu est médiatisé dans la saisie conceptuelle qui le conçoit comme esprit dans le savoir. Dans cet ordre d'idées, la nécessité de penser la religion tient à l'impératif de discerner ce contenu en le détachant du divers brumeux, lieu de toutes les formes de contingences.

Mais le problème est que la religion s'achève dans le christianisme, or pour Hegel l'esprit divin est toujours procès. Autrement, la religion y atteint son point d'aboutissement et elle est figée. Or, le Dieu hégélien comme « indice d'une question au lieu d'être la solution de tous les problèmes auxquels l'humanité est confronté », n'est pas de l'ordre statique mais toujours dynamique, processuel et ne connaît point de Sabbat. Il est impératif alors pour la philosophie, comme pensée de la pensée (*noesis noeseos*), ou bien pensée circulaire, de s'octroyer le droit de saisir ce contenu immanent ramené à sa vraie patrie dans l'esprit.

Cet acte de s'approprier le contenu spéculatif dans la pensée philosophique, n'équivaut pas à la suppression de Dieu. Il est l'activité par laquelle le spéculatif se débarrasse du divers empirique. Hegel n'a fait que confirmer, mais d'une autre manière plus responsable, ce que beaucoup de croyants ne veulent pas entendre, à savoir la nécessité de connaître qui sous-tend toute croyance authentique. Son mot d'ordre, c'est de nous inviter à nous sauver, à nous départir du péché originel de l'immédiateté, de l'ignorance par le biais du savoir, de la culture, de l'intériorisation des mondes ou figures de l'esprit. Le savoir libère, donc il nous faut nous délivrer dans l'audace de connaître l'esprit divin car, on ne le répète jamais assez, croire c'est savoir et savoir, c'est reconnaître. D'où le salut mobilise le postulat de la connaissance qui doit devenir reconnaissance ; il nous faut reconnaître Dieu dans le savoir et en savoir selon Hegel. Il ne s'agit pas de vouloir le bien, il faut savoir ce qu'est le bien. Cela est applicable dans notre rapport à Dieu. Sous ce rapport, la conceptualisation de l'incarnation existentielle et spirituelle de Dieu ne signifie nullement une mort consommée au sens d'une destruction totale de Dieu ou cessation définitive de son action. Dieu est aussi bien vivant dans son monde où tous les événements dans leur variété sont les preuves de son existence que dans la philosophie qui conçoit son contenu. Ce n'est

⁶⁶¹ J.-L. Vieillard-Baron, *SST*, Op.cit. p. 279

pas une existence qui se tient sous mode d'une déduction formelle et extérieure purement mécanique à l'instar du Cogito cartésien qui ferait la démonstration par déduction logique. L'existence de Dieu se prouve dans la dynamique de son auto-dévoilement auquel fait suite son auto-déploiement à travers le cours évènementiel de l'histoire. Car ce qui est, c'est le *Geist* dont le sens fondamental est la subjectivité infinie qu'il conquiert dans un processus épistémologique. Mort et devenir, extériorisation et reconversion permanente témoignent de la présence spirituelle de Dieu. Sur ce point, on doit préciser que la dédivinisation des dieux grecs est largement différente de l'éternité de la spiritualité divine. Quand Hegel soutient la mort des dieux grecs, on doit l'entendre au sens de la suppression systématique du divin du polythéisme. Les dieux grecs ne peuvent plus avoir de crédibilité, car la matérialité sans vie n'aura plus d'intérêt pour l'humain devant l'automanifestation du divin dans la figure concrète du Christ. Devant cette perte, qui peut susciter bien évidemment nostalgie sous les effets de l'habitude, on s'aperçoit allègrement que « *L'absence de Dieu est le signe de sa présence comme Esprit* »⁶⁶²

L'Absolu est au fondement lié nécessairement au monde et identique à lui. Sa vocation est devenir résultat. La marche de Dieu dans le monde coïncide « avec lui-même, avec sa nécessaire incarnation, et ne parvient à se réaliser lui-même qu'au terme de ce combat » qui est consubstantiel à la vie. A ce titre, l'émergence de la nature, l'être-autre de l'Idée issue du conflit ontologique, n'est qu'une négation première de l'Idée. Or, puisque toute négation première attend logiquement une négation seconde, l'un des termes posé dans cette différenciation disparaît (seconde négation) tandis que le premier terme demeure. Le *Geist* est expression du tout, en tant qu'il pose le particulier dans l'acte de se différencier, puis le surmonte comme esprit revenant à soi. Dieu est dans une reconquête permanente et immanente ; il demeure auprès de nous. Hegel n'est pas athée, les théologiens se sont mépris en n'ayant pas pris le soin de s'informer du dire spéculatif qui fonde le système. L'absolu est bien résultat, car si en Dieu réside la toute puissance et l'omnipotence, il est l'auteur de tout ce qui survient et surviendra dans le grand livre du monde. L'existence de Dieu est bien saisie par la monstration du système. L'entrelacement des choses finies, leur mort et le devenir qui en résultent, n'est qu'affirmation de la toute puissance du *Geist* qui maintient la liaison à soi dans la série de ses figures. L'histoire même n'est que celle de l'esprit posant ses propres « véhicules humains » qui lui servent et le médiatisent dans ce relais de mort et de devenir.

⁶⁶²J.-L. Vieillard-Baron, *SST*, Op.cit, p. 53

**TROISIEME PARTIE : LE RAPPORT
DIALECTIQUE ENTRE L'ESPRIT
OBJECTIF ET L'ESPRIT ABSOLU**

Ici, nous allons étudier le rapport dialectique entre l'esprit objectif et l'esprit absolu. Cette étude consistera à mettre en exergue le rôle fondateur de l'esprit absolu qui, dans sa base religieuse, constitue le socle substantiel à partir duquel le posé effectif- esprit objectif- doit sa vérité originaire. On verra que le rapport entre l'esprit objectif et l'esprit absolu pose d'énormes difficultés d'analyse, particulièrement d'explicitation nette et achevée, dues même à l'immanence du contenu absolu qui pénètre aussi bien le cycle objectif que le cycle absolu. Si pour Hegel le système est fondé religieusement- la religion détient le contenu de la vérité substantielle-, la nécessité laïcisante de ce contenu divin semble donner une identité entre politique et religion. Mais en quel sens faudrait-il l'entendre ?

Le projet et la finalité du système c'est non seulement de poser en amont l'Absolu comme l'indice d'une question, mais aussi de l'appréhender comme résultat. Ce résultat est ce qui est canonisé comme étant la vérité plénière et sens achevé de l'esprit. L'esprit subjectif qui n'est qu'un moment du devenir du système intéresse l'idéalisme kantien et fichtéen, et partiellement schellingien. Et de l'esprit objectif à l'esprit absolu, il y a une réelle pédagogie selon laquelle l'esprit n'est pas seulement que politique, et que cette dernière a sa vérité dans l'ailleurs dont la religion (différente de la foi) est le contenu substantiel de sa vérité. Mais rappelons que dans l'esprit objectivé il y a, en plus de l'esprit subjectif, l'esprit objectif et l'esprit absolu qui sont le triumvir du devenir de l'esprit. En outre, dans la différence entre l'esprit objectif et l'esprit absolu, Bourgeois précise que *« l'esprit objectif est l'esprit s'objectivant comme esprit immédiatement, donc naturellement ou comme nature, par conséquent dans la différence ou finitude- humaine- d'une « seconde nature » ou de la nécessité mondaine de la liberté- c'est là le domaine du droit, au sens large, hégélien, du terme. Par contre, l'esprit absolu est l'esprit s'absolvant, se délivrant, de tout (simple) rapport à son Autre objectif, et ce dans une objectivation de lui-même comme sujet concrètement identique à soi dans un tel Autre, ou comme l'identité, ainsi absolue, infinie différenciée- humaine-mondaine »*⁶⁶³.

A bien examiner certaines expressions présentes dans le texte, on se rendra manifestement compte qu'il est curieux de parler d'une « objectivation » de l'esprit absolu. S'objectiver, c'est se reconquérir dans l'autre objectif, s'y trouver sa vérité devenue et non pas l'identité de soi à soi. Or, l'esprit absolu qui se situe dans une délivrance identitaire ignore le moment médian, la conquête de l'autre objectif. Dans sa délivrance de tout rapport

⁶⁶³ Bourgeois, *Eternité et Historicité de l'Esprit*, p.11

à son autre, il se pose comme négation de son autre objectif, posé dans la bonne infinité. Il serait donc curieux de parler d'objectivation de l'esprit absolu quand on sait que celui-ci demeure dans l'identique et ignore la différenciation de soi comme objectivation.

Dans le rapport de l'esprit objectif et de l'esprit absolu, nous verrons que l'identification de l'esprit absolu à lui-même en tant qu'il rend le contenu identique à sa forme, fait qu'il présuppose et fonde l'esprit objectif qui est le moment médian, la négation de l'esprit subjectif. En effet, « *Fondant de façon immanente l'esprit objectif, l'esprit absolu se pose nécessairement de manière formelle dans le contenu de celui-là, c'est-à-dire intervient de lui-même : l'esprit absolu est dans l'histoire.- Mais, re-posant en lui, dans l'élément de son contenu éternel-* (ici on peut affirmer pertinemment la position selon laquelle l'esprit absolu fonde l'esprit objectif, vu que l'esprit absolu s'exprime dans l'éternité de son contenu) pour le justifier aussi en son être propre, présupposé activement par lui-, l'esprit objectif dont il est la négation concrète, l'esprit absolu accueille en lui-même l'historicité : *l'histoire est dans l'esprit absolu, il y a une histoire de l'esprit absolu –tel est le double sens de la concrétisation de la problématique de la relation de l'esprit objectif et de l'esprit absolu (...)* La religion représente le divin comme étant, en sa vérité même, le contenu d'un récit »⁶⁶⁴.

Mais l'historicité de l'esprit objectif dans l'histoire mondiale, à partir de son apparition orientale jusqu'à son effectivité occidentale, place les Etats à titre de moments dans leur expression rationnelle du *Geist*. L'expression du *Geist* qu'ils médiatisent dans leur particularité, s'énonce sous forme de la « ruse de la raison » qui introduit le négatif dans les relations entre Etats où se dévoilent les passions égoïstes, la violence, le jeu, la contingence et le hasard. Ce qui fait que l'esprit objectif même dans son haut sommet qu'est l'Etat, est frappé en permanence par la contingence dont le propre consiste à l'inscrire dans le processus fini toujours dans une médiation infinie. Cette nécessité médiatisante pose le droit de sa subordination à l'esprit absolu, l'esprit infini ou le royaume de la pensée. On s'aperçoit donc que le propre de l'esprit objectif, c'est qu'il est l'esprit fini comme l'existence concrète de l'Absolu en son moment abstrait, phénoménal, et qui par la nécessité du mouvement phénoménologique, tend à se médiatiser en sa vérité comme dépassé dans l'esprit absolu qui ramène le contenu immanent à sa forme parfaite. En tant qu'esprit fini, la loi dialectique l'inscrit comme forme et inscrit son sens vrai dans son rapport avec l'esprit infini. Ce processus codifie l'auto- négation de l'esprit objectif de laquelle résulte selon une

⁶⁶⁴ Bourgeois, *Eternité et Historicité de l'Esprit*, p. 13

nécessité immanente, l'autoposition de l'esprit absolu qui dépasse le moment de la finitude médiane. Dans ce sens Bourgeois affirme que l'esprit absolu est bien « le sujet réel du processus »⁶⁶⁵.

Interprété en terme d'immanence- l'esprit absolu dans l'éternité du contenu substantiel qui lui est identique- on en déduit logiquement que « *l'esprit absolu est sujet de la relation de l'esprit en son absoluité- divine- et de l'esprit en son objectivité- humaine* »⁶⁶⁶. Mais inversement, et en termes d'interprétation, puisque l'Absolu est résultat par le biais de son auto- production, de son auto-diction dont l'esprit objectif est l'infrastructure, l'esprit objectif peut prétendre être, dans une certaine mesure, le « remontoir » de l'esprit surtout quand on sait que dans la relation de la politique et de la religion, l'esprit divin s'est laïcisé dans le monde et où les institutions politiques s'identifient à l'esprit divin. Autant l'Etat désigne, dans son sens étroit, l'organisation institutionnelle, politique, autant il désigne l'ensemble des manifestations « culturelles », universelles de l'existence humaine. D'où l'ambiguïté du mot Etat dont l'usage hégélien reste même tributaire. Chez Hegel, la religion (esprit absolu dans son extension) exige la disposition d'esprit [*Gesinnung*] tandis que l'Etat (sommet de l'esprit objectif, et aussi pris dans son sens large) se spécifie par sa constitution [*Verfassung*]. Dans sa jeunesse, notamment dans ses écrits de la période de Tübingen, on remarque que ceux-ci sont pleins de préoccupations théologico-politiques. A Francfort, Hegel dans les rapports de l'Etat et la Religion, disait que c'est la même attitude existentielle qui s'y manifeste. Et plus tard à Berlin dans l'*Encyclopédie* 1827- 1830, il utilise le terme de « contenu » substantiel. Mais pour Hegel, ce qui spécifie la politique c'est la constitution, tandis que ce qui spécifie la religion c'est la disposition d'esprit. Nous allons voir dans un premier moment comment l'esprit objectif constitue le substrat de l'historicité de l'esprit d'où se réalisent les actes effectifs du *Geist*. Ce qui veut dire que dans l'analyse ou l'étude du rapport entre politique et religion, il y a un préalable qui consiste à devoir « *analyser d'abord le lien factuel nécessaire de la religion et de la politique, puis la rationalisation de ce lieu* »⁶⁶⁷. Un tel lien se présente, premièrement, comme une unité hiérarchisée de la politique- fondée- et de la religion – fondatrice-. Ce qui veut dire qu'on part d'abord de la relation nécessaire du fondé posé par la religion pour expliciter celle-ci en tant que fondement et vérité originaire de l'esprit objectif. Deuxièmement, on descend pour expliciter la différence de formes respectives : la religion appartient à la sphère de l'esprit

⁶⁶⁵ Bourgeois, *Eternité et Historicité de l'Esprit*, p.15

⁶⁶⁶ Bourgeois, *ibid.* p.16

⁶⁶⁷ Bourgeois, *ibid.* p.40

absolu tandis que la politique se situe dans la sphère objective. Toutefois, **l'intimité biologique** (voir **structure monoclinale**)- à savoir que religion et politique expriment le contenu de manière objective et absolue- n'exclut pas leur position d'absoluité que chacune occupe à l'intérieur de sa sphère d'expression. Conséquence ? Probabilité de rivalité vu qu'on a l'impression d'avoir deux positions absolues qui veulent « *s'absolutiser chacune pour elle-même, par conséquent à se nier l'une l'autre...* »⁶⁶⁸. Dans cette possible mésentente dans la considération, Bourgeois décèle une nécessité de « rationalisation de ce lien ». Ce qui traduit pour nous le rôle médiateur de l'entreprise philosophique seule en mesure de nous amener à une vraie réconciliation. **Dès lors qu'est-ce qui spécifie l'esprit objectif de l'esprit absolu quand on sait que ces deux déterminations de l'esprit, dans leur expression, ne refuseraient pas l'appellation « institutions humaines » ? Quelle est l'offre philosophique adéquate dans ce rapport politique et religion ? Quelle médiation propose-t-elle comme tiers réconciliant ?**

Ce qu'apporte le philosophe hégélien, ce qu'il propose, c'est d'enseigner l'identification de contenu du politique et de la religion. Autrement dit, le contenu de la religion s'est laïcisé dans la « sagesse mondaine ». C'est ce que dit d'ailleurs Bourgeois avalisant l'idée hégélienne « *La sagesse divine de la religion et la sagesse mondaine de l'Etat expriment le même contenu spirituel* »⁶⁶⁹. D'ailleurs ce qui est à la base de ces deux formes de sagesse, c'est le concept de l'idée en instance d'expression continue en vue de sa réalisation plénière. Hegel le confirme dans la *PR* :

« La religion et l'assise de l'Etat sont une seule et même chose ; elles sont en et pour soi identiques...Il y a un seul et même concept de la liberté dans la religion et dans l'Etat...Des peuples qui ne savent pas que l'homme est en et pour soi libre, vivent dans l'hébétude aussi bien eu égard à leur constitution qu'eu égard à leur religion... Le peuple qui a un mauvais concept de Dieu a aussi un mauvais gouvernement, de mauvaises lois »⁶⁷⁰.

La foi positive n'est pas ce qui est visé dans cette perspective quand on sait qu'elle est liée à la non- liberté. Religion et Etat expriment tous le même concept de liberté ; une religion qui ne s'inscrit pas dans cette logique n'exprime pas, selon Hegel, le concept de religion dans son sens authentique. Par ailleurs, il faut noter en passant que Hegel serait opposé ou aurait

⁶⁶⁸ Bourgeois, *Eternité et Historicité de l'Esprit*, Op.cit. p.41

⁶⁶⁹ Bourgeois, *ibid.* p.41

⁶⁷⁰ G.W.F. Hegel, *PR*, L, 1, p. 303 ; aussi *E.G.PH*, *HN* pp. 199-200 : « Religion et Etat sont en connexion essentielle, nécessaire », « Religion et Etat, le royaume spirituel et le royaume mondain doivent nécessairement être en harmonie l'un avec l'autre ».

condamné l'opinion moderne dans sa prétention à libérer l'une de l'autre. La politique ne peut s'affermir qu'à l'aide de la religion dont l'énoncé spéculatif est le contenu dans les institutions. Leur mépréhension vient du fait que les tenants de cette tendance ne savent pas distinguer la religion de la foi comme ce fut le cas de *die Aufklärung*. La religion s'exprime dans l'effectivité, dans les institutions sociopolitiques, donc elle ne peut se séparer aucunement de la politique. *L'Encyclopédie III* éd. 1830, § 552 R ne dit pas le contraire. En effet,

« Cela a été l'immense erreur de notre époque que de vouloir regarder ces aspects inséparables comme séparables l'un de l'autre, voir même comme indifférents l'un à l'égard de l'autre ».

Toutefois, dans la mesure où les religions positives ont affaire à la foi, on a raison dans ce sens de prôner la séparation, car leur mode même d'exprimer l'Absolu n'est pas celui qui est authentique au dire spéculatif, c'est-à-dire en adéquation à l'enseignement du concept. C'est d'ailleurs un leitmotiv hégélien que la foi est différente de la religion (celle-ci détient le contenu de la vérité substantielle tandis que la foi n'est qu'une modalité d'appréhender ce contenu dans le sentiment). Ce contenu religieux laïcisé dans la sphère politique donne droit d'enseigner leur identification. Le politique dans son affirmation mondaine, donne effectivité à ce contenu. Donc il ne peut pas y avoir de séparation entre politique et Religion mais, entre politique et Eglises (la foi (s) dans leur diversité). Le principe religieux incarné par le tiers divin, s'immanentise dans la communauté des institutions politiques. Ce qui signifie bien que « le devenir politique produit donc bien le devenir de la religion »⁶⁷¹. D'où l'heureuse conclusion de Bourgeois : « *Si le sens de l'histoire est religieux, l'histoire du sens est politique* »⁶⁷².

La politique qui est résultat et devenir de l'esprit objectivé, différencié- « *porte le devenir, la négativité, de l'unité politico- religieuse, tandis que la religion- l'esprit identifié à lui-même porte l'être, la positivité, de cette unité* »⁶⁷³. Si la religion porte l'être, la positivité de cette unité, c'est parce qu'elle est au-delà de l'objectivation, du processus, du mouvement dialectique comme tension vers l'identité de l'être à soi. La religion porte l'être, elle se pose dans une identité ontologique immédiate. Le devenir politique qui donne sens à ce contenu est la sphère de la médiatisation. Sans la religion, c'est-à-dire ce contenu, l'Etat n'est rien, sinon se réduit à un vacuum. *L'Encyclopédie III* confirme d'ailleurs que « La

⁶⁷¹ Bourgeois, *Eternité et Historicité de l'Esprit*, Op.cit. p.43

⁶⁷² Ibid. p. 43

⁶⁷³ Ibid. p. 42

religion est pour la conscience de soi, la base de la vie éthique et de l'Etat »⁶⁷⁴. Cette idée est d'ailleurs reprise par J.-L. Vieillard-Baron dans *SST* à la page 224 où il rappelle la méconnaissance de certains spécialistes hégéliens français : sans la religion le système hégélien reste incompris. Si le divin est dans sa position comme principe fondateur, il est aussi finalité extérieure dans le sens où il s'introduit dans le monde qui est en perpétuel devenir à travers ses institutions. Ainsi le rapport entre philosophie et religion est l'établissement d'un lien de fondation intime. Alors, comment appréhender les rapports entre religion et politique, philosophie et religion, philosophie et politique, constitue l'objectif principal dans cette troisième partie. Le dernier chapitre de cette partie sera consacré au caractère indépassable de la philosophie de Hegel qui est toujours notre contemporain, et s'achèvera par l'examen eschatologique qui nous donnera plus de détail sur le Dieu hégélien.

⁶⁷⁴ G.W.F. Hegel, *Enc. III, Op.cit.* § 552 R. BB, p. 324

**Chapitre VII : L'esprit objectif : vérité effective du système et base de déploiement de
l'esprit absolu**

VII-I : Mondanéité de l'esprit dans l'esprit objectif

VII-I-1 : *Esprit objectif comme substrat de l'histoire*

Dans cette phase de notre travail, nous allons, en tenant compte du développement antérieur, voir en quoi l'esprit objectif constitue une philosophie appliquée par rapport à l'esprit absolu. En effet dans l'esprit objectif, c'est l'Idée du droit qui s'y réalise effectivement. La volonté libre, par le processus logico- historique de l'Idée, se réalise à travers les différents spectres de la réalité morale jusqu'à son couronnement dans l'Idée de l'Etat telle qu'elle existe empiriquement sur terre.

Par opposition aux essences intemporelles, l'on peut effectivement dire, par sa fonction à se créer un monde où il se retrouve dans ses propres objets, que l'esprit objectif est de nature historique. Ce faisant l'historicité de l'esprit objectif n'est rien d'autre qu'une réflexion de soi dans son propre monde qu'il s'est construit et dans lequel il se reflète et se reconnaît effectivement. Telle est sa réalité effective dans le droit, la famille, la société civile et l'Etat que nous avons développé au cours de nos études précédentes. Sans exclure les mœurs, usages ou préjugés, on rapporte ce monde objectif à l'ensemble des activités et inventions socio- politiques qui président à l'évolution historique humaine. On peut l'appréhender comme un monde intermédiaire en continuel devenir et qui se place entre les idées pures et le royaume de l'esprit en et pour soi de l'esprit revenant sur lui-même dans la cime spéculative de l'esprit absolu. L'esprit objectif est la condition de possibilité du déploiement de l'esprit absolu vers sa conscience de soi absolue. Bourgeois le confirme lorsqu'il dit que « *La vie totale [...] ne peut être réalisée que par l'actualisation de la raison, et cette raison s'affirmant elle-même, c'est la philosophie. Celle-ci naît dans et de la culture* »⁶⁷⁵. Philosopher suppose des conditions bien réunies : des circonstances géographiques, un milieu social, mais aussi ce que Montaigne appelle « *Vivre d'abord, philosopher ensuite* ». Descartes en écrivant son *Discours de la méthode* reste très circonspect et attendait la réaction de l'opinion pour s'inspirer de nouveau et se réorienter. En effet soumettant son œuvre au public, Descartes estime qu'« (...) *apprenant du bruit commun les opinions qu'on en aura, ce soit un nouveau moyen de m'instruire que*

⁶⁷⁵ Bourgeois, *Les Actes de l'esprit*, p. 332

*j'ajouterais à ceux dont j'ai coutume de me servir »*⁶⁷⁶. La science même si elle n'a pas affaire à l'opinion s'en sert quand même, s'y ressourcement pour s'édifier. Bachelard aurait dû saisir ce côté dialectique de l'opinion qui n'est pas que simple obstacle épistémologique. Si l'oiseau de Minerve prend son vol au soir de la grisaille d'une forme de vie, c'est parce que dans une certaine mesure la « *conscience sociale est déterminée par le milieu social* »⁶⁷⁷. La *PR* renchérit en ces termes :

« Ce qu'il y a de plus général, n'est pas l'essentiel. Ce que sont les choses de la nature, les modes des activités de l'esprit, c'est l'expérience qui nous le fait connaître, le sentiment, l'intuition, la conscience, etc....propres à nous ou à d'autres »⁶⁷⁸.

Alors ne serons-nous pas embarrassés par la pédagogie phénoménologique qui soutient que l'édification de la philosophie comme science doit se défaire de son nom d'amour du savoir pour devenir un vrai savoir effectif ? Il est vrai que des expressions telles que « *la philosophie n'a pas à être édifiante* »⁶⁷⁹, « *la philosophie comme sagesse du monde vient toujours trop tard* », « *la philosophie n'est que son époque saisie dans la pensée* »⁶⁸⁰, sont autant de certitudes qui prouvent que le déjà là, façonné dans l'expérience objective, n'a pas besoin de la présence du philosophe pour avoir droit de cité. Même le savoir absolu qui présente un savoir libéré de ses préjugés « *naît et sait qu'il n'est possible qu'autant qu'il couronne l'engagement familial, socio-économique, civique, artistique, religieux, d'homme participant, de la sorte, à tous les aspects d'une vie culturelle alors harmonisée dans elle-même, en ses diverses exigences, sous l'autorité du concept* »⁶⁸¹. Dans ces circonstances, la philosophie comme couronnement de l'esprit absolu, ne semble jouer qu'un rôle subsidiaire dans l'élaboration de la culture ; la philosophie n'a pas à être édifiante selon Hegel. Or, puisque sa mission consiste à saisir la culture et non pas la produire, elle se trouve dans l'incapacité de donner légitimité à la façon dont le monde doit être. A défaut, elle peut enseigner ce qui est là, le traduire en catégories conceptuelles de la pensée. La *PR* semble cautionner cette idée :

⁶⁷⁶ Descartes, *Œuvres et Lettres, Discours I*, p. 93

⁶⁷⁷ Cf. Marx et Engels dans *l'Idéologie allemande* où ils précisent que « Ces présuppositions, ce sont les hommes ... saisis dans leur processus de développement réel dans des conditions déterminées, développement visible empiriquement... C'est dans la vie réelle que commence donc la science réelle, positive, l'exposé de l'activité pratique, du processus de développement pratique des hommes. » p. 52

⁶⁷⁸ G.W.F. Hegel, *PR*, I, Op.cit. p. 25

⁶⁷⁹ G.W.F. Hegel, *ibid.* p. 9

⁶⁸⁰ Cf. *PPD*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, *Préface*

⁶⁸¹ Bourgeois, *Actes de l'esprit*, p. 334

« Sans le monde Dieu n'est pas Dieu. Ces abstractions se sont produites au début de la pensée réfléchissante, abstraite, c'est pourquoi on les rencontre surtout chez les Anciens ; mais ceux-ci déjà ont reconnu la fausseté de ces déterminations et Platon a déclaré que « (...) la limite qui se limite en soi, était supérieur à (...) l'illimité »⁶⁸².

Sur ce point, l'esprit objectif, l'esprit fini comme le terrain effectif dans lequel se déploie l'esprit absolu n'est pas moins glorifié par Hegel qui s'accorde avec les Anciens que le fini donne sens à l'infini en tant que celui-là s'infinetise.

Mais n'allons pas trop vite au risque de tomber dans le faux procès de la philosophie car, « *tout ce qui est présent n'est pas absolument* »⁶⁸³. La philosophie a affaire à ce qui est autant qu'à ce qui est éternel. Penser ce qui est ne se réduit pas à la simple passivité, mais à l'action qui consiste à concevoir, donner forme à ce qui est un immédiat à médier.

L'histoire guide la philosophie, l'oriente en même temps dans sa présence en lui permettant de réfléchir sur son avenir. Le temps est le lieu où l'esprit signe sa propre perte, perte qui n'est que féconde de sens d'autant plus qu'il s'agit de la transformation d'une nature première au profit d'une nature seconde, fierté de sa propre production. Alors si l'on se permet d'ériger l'histoire en terrain scientifique, l'on doit le reconnaître grâce aux produits mémoriels de l'esprit objectif. C'est par cet héritage qu'on s'interroge sur notre passé, nos origines pour en constituer une mémoire de notre propre passé. Sur quoi se fient-on pour condamner l'esclavage, la shoah? C'est parce qu'effectivement dans le drainage de l'esprit objectif se sont bien coulées des choses intéressantes même si elles sont de nature inhumaine*⁶⁸⁴, et qui s'éternisent dans l'« *Erinnerung* » de génération en génération. Sans ces objets, l'histoire n'existerait que par le nom sans contenu donnant sens à son être.

L'on doit, à partir de là, rendre hommage à l'existence, a fortiori au mérite de Hegel, qui a effectivement reconnu et célébré dès la *Phénoménologie de l'esprit* que l'essence prend naissance dans le processus d'existence qui, de retour, n'est rien d'autre qu'un retour à l'essence. Cette considération est riche de sens car la *Logique* nous apprend que l'Idée s'est extériorisée et a pris forme dans la nature en s'incarnant ensuite comme esprit. Ce dernier a pris conscience dans ses reflets que sont les produits de ce milieu spirituel. Toutefois, ce qui fait l'objectivité de l'esprit dans ce monde-ci, c'est qu'il n'est pas doué de conscience de soi, à la différence de l'esprit subjectif. Autrement dit, il est devenu un monde

⁶⁸² G.W.F. Hegel, *PR*, TI, Op.cit. p.130

⁶⁸³ Bourgeois, *Actes de l'esprit*, p. 338

⁶⁸⁴ Ici voir *RH* où Hegel dit que l'homme représente la vraie infinité et même ses crimes, même les pires aberrations de l'homme, pour répondre à Platon, représentent quelque chose de plus élevé par rapport à la nature parce qu'il est esprit, p. 10

par le biais des consciences individuelles, qui de génération en génération, s'effacent, tandis que demeurent les objets produits qui sont substance et vie, répondant aux besoins de ceux qui s'interrogent et aiguisent leur curiosité dans l'histoire. Cela est d'autant plus évident que ceux qui passent, ce sont les individus, et seules les œuvres demeurent. Dans ce sens, Nietzsche nous enseigne qu'il est heureux que nous ayons l'art pour ne pas mourir de la vérité.

Cependant, étant donné que l'histoire est faite par des hommes qui très souvent peinent à nous livrer la vérité effective des choses dans leur nudité totale, l'occultation du vrai engendre certains problèmes et malentendus au sein des peuples. Prenons le cas du génocide arménien qui a fait un tollé. Pour des raisons politiques ou autres, certains défendent son existence tandis que d'autres le nient sans ambages. Toutefois seule l'histoire philosophique est en mesure d'explicitier et d'apaiser du moins nos différends en ce qu'elle a pour objet la raison une et intemporelle qui est effective dans l'histoire, en intégrant évidemment l'essentiel et le contingent. Ainsi consulter cette raison et s'appropriier ce qui essentiel et renvoyer aux calendes ce qui relève de la ruse de la raison historique, peut constituer une solution dans l'errance.

Donc les individualités quel que soit leur apport dans l'élaboration de l'esprit objectif, sont dissoutes dans ce qui est général et n'ayant trait qu'aux faits quelle que soit leur nature. L'esprit objectif s'appréhende ainsi comme un universel concret au sens où c'est l'idée absolue en soi. Quelles sont les déterminations universelles de l'esprit objectif au niveau du *Volkgeist* et au niveau du *Weltgeist* ?

VII-I-2 : Le Volkgeist (Esprit d'un peuple)

Le *Volkgeist* désigne l'esprit d'un peuple particulier à une étape de son développement historique. L'Esprit d'un peuple est identique à l'histoire de ce peuple en ce qu'il représente l'ensemble de ses manifestations à caractère humain. En d'autres termes, un peuple se mesure par l'empreinte de l'ensemble de son développement spirituel et historique porté par les consciences individuelles à l'œuvre dans son mouvement. Autrement dit,

« L'histoire d'un peuple n'est autre chose que le processus par lequel ce peuple exprime le concept que l'Esprit a de lui-même dans les différentes sphères où il se manifeste »⁶⁸⁵.

⁶⁸⁵ G.W.F. Hegel, *RH*, Op.cit. p. 146

A cet effet, l'esprit du peuple grec s'identifie à sa culture et au rôle qu'elle a incarné au cours de son développement. De même, celui du peuple allemand se caractérise par son héritage historique ainsi que sa fonction dans le monde germanique. Ce qui est déterminant dans cette réalité, c'est moins les formes disparates et contingentes qui s'y expriment que le principe unique, substantiel et vivant qui conduit ce peuple dans sa configuration interne. Ce qui veut dire que la substance vivante doit se sentir dans la façon d'être, de se comporter ; bref elle doit refléter la vie commune et la conduire en harmonie. C'est ainsi qu'un peuple peut se sentir en bonne santé et voir sa prospérité spirituelle, entre autres, éclore.

Mais comment appréhender l'esprit du peuple dans la dialectique de la raison historique ? Est-ce que tous les peuples possèdent dans leur progression cet esprit qui les distingue tant soit peu sur l'autel temporel de l'humanité ?

Le cours de l'histoire est traversé par les objets de l'esprit en tant que ceux-ci sont spirituels. C'est pourquoi l'esprit objectif est le réceptacle de tous les événements de l'esprit, son extériorisation dans l'ensemble de ses découvertes passées et présentes. Dans un peuple bien déterminé, on décèle ce qui incarne dans l'événementiel cette rationalité de l'esprit s'élevant à un concept supérieur à lui-même. Les individus qui portent ce progrès immanent de l'Idée, sont en même temps co-auteurs car, dans son mouvement, ils assurent sa réalisation. Dans le régime hégélien, l'Esprit du peuple marque la substantialité spirituelle incarnée par un individu, en l'occurrence le *Volkgeist* à partir duquel les autres peuples contemporains se font leur propre image. Faudrait-il l'attribuer à l'époque présente à celui qui est aujourd'hui plus mature en démocratie ? L'avenir américain évoqué jadis par Hegel ne répond-il pas présent aujourd'hui ? La raison, une et intemporelle, fait sa trajectoire dans l'histoire en béatifiant un peuple, le distinguant comme son incarnation immanente où se reflète le cours du monde. Ce qui est mis en exergue dans ce déploiement spécifique de l'esprit, c'est le développement du concept de liberté telle qu'elle est dans sa forme concrète. Quelle que soit sa lointaine existence, l'esprit d'un peuple fait partie du degré de développement de la marche de l'Idée dans sa configuration logico-historique remplie de spiritualité. C'est pourquoi la *Raison dans l'histoire* le peint de manière mirobolante :

« L'Esprit particulier d'un peuple peut décliner, disparaître, mais il forme une étape dans la marche générale de l'Esprit du Monde et celui-ci ne peut pas disparaître. L'Esprit d'un Peuple est donc l'Esprit universel dans une figure particulière qui lui est subordonnée, mais qu'il doit revêtir dans la mesure où il existe, car avec

l'existence apparaît également la particularité. La particularité de l'esprit populaire se manifeste dans la conscience spécifique qu'il a de l'esprit »⁶⁸⁶

Le monde dans lequel s'effectue cette objectivation de l'esprit ne peut être en dehors de l'esprit objectif. En tant que manifestation concrète de la substantialité spirituelle par les humains- car l'homme est *der daseiender Begriff Sebst*, c'est-à-dire le concept existant concrètement de manière empiriquement perceptible- l'esprit objectif produit dans le temps un monde susceptible de diriger chaque époque pour s'assurer de la vie.

Comment expliquer que certains peuples comme ceux de l'Afrique*⁶⁸⁷ soient dénués de ce principe spirituel ? En d'autres termes pourquoi, et devons nous collaborer à ce déni de spirituel tel que nous l'apprend le professeur de Berlin dans ses cours de philosophie de l'histoire tenus entre 1822 et 1826 à Berlin ?

Mais précisons, d'abord, que le nègre est victime notamment dans la *RH* ; Hegel lui donne « un carton jaune ». Mais, celui-ci est équivalent à un avertissement et non pas à une exclusion. Ce qui veut dire que l'Afrique a encore une chance –Hegel dit que ce continent n'est **pas encore** intéressant du point de vue de sa propre histoire- d'abriter l'expression du *Geist* dans le cours de l'histoire. Alors ce qui s'impose et qui semble être urgent et nécessaire pour l'Afrique c'est le sérieux du chemin de la culture, de l'éducation des masses et surtout de la bonne politique quand on sait que l'ouverture des *Leçons sur la philosophie de l'histoire* affirme que la tragédie moderne est la politique qui prend désormais la place de l'antique destin. C'est d'ailleurs le préalable pour l'Afrique pour occuper officiellement le fauteuil de l'histoire et pour affirmer manifestement l'émergence patente de l'esprit de son peuple.

Hegel, faudrait-il le reconnaître, est le philosophe dont le souci n'est que la libération de l'homme, sa délivrance du poids de la servitude et de l'aliénation dans un monde qui n'est que l'œuvre de la raison. Que la raison gouverne le monde, et que celui-ci n'est que le lieu de sa marche vers la conscience d'elle-même, la liberté en et pour soi, tel est le mot d'ordre du jeune Hegel depuis Iéna jusqu'aux derniers cours berlinois où il n'a pas cessé de

⁶⁸⁶ G.W.F. Hegel, *RH*, 10/18, *Op.cit.* p.82

⁶⁸⁷ Comme le témoignent ces dires, « L'Afrique n'était donc pas considérée comme une partie de l'humanité. Son histoire n'était qu'une réserve de l'anthropologie ou une histoire de brigands, de vautours ou tout simplement de mange mil ; une histoire animée par des chefs barbares et sanguinaires, ayant le goût des razzia, n'ayant dans leurs cerveaux creux que des desseins sombres et toujours prompts à trahir les serments signés avec les Blancs. Les marabouts griots et autres détenteurs de savoir oral n'étaient que des débiteurs de calembredaines perfides » (*L'Afrique : Les Rendez-vous de l'histoire*, Blois 2003, Editions Pleins Feux, 2004, 104p, textes de Adame Ba Konaré, Yves Coppens, Elikia M'Bokolo, Jean-Pierre Chrétien et Abdou Diouf, p. 13). La teneur de ce jugement est liée à la réalité présente de l'époque où l'africain vivait au voisinage du surnaturel et de la nature

comprendre le procès de l'Absolu comme marche de Dieu dans le monde, en tant qu'Identité se différenciant pour se reconquérir comme esprit absolu. Ce principe de la liberté énoncé dans le christianisme est la subjectivité infinie de l'homme. L'Afrique, à l'époque de Hegel, fut soumise et resta au confluent de l'influence extérieure sans grande initiative de sa part. Les barbares l'occupèrent d'abord avant que n'intervinssent l'esclavage et la colonisation. Malgré le reproche de philosophe dictateur de l'Allemagne et de défenseur de l'Etat prussien, il n'a pas légitimé l'esclavage et n'aurait pas non plus légitimé les exactions de la colonisation. L'absence de l'Afrique dans la scène spirituelle comme élévation consciente et rationnelle, n'est que provisoire, dans le jugement de l'historien philosophe ; c'est comme le cas de l'Amérique dont il disait qu'elle était le pays de l'avenir.

VII-I-3 : Le Weltgeist (Esprit du monde)

Dans une échelle supérieure par rapport à l'esprit d'un peuple, l'esprit du monde se rapporte à l'histoire de l'humanité. Il est en raison de son extension le « *Weltgeist* » pour le différencier du « *Volkgeist* » qui est l'esprit d'un peuple. En effet, l'histoire du monde obéit à un *telos* dont la visée immanente, celle de la réalisation objective de la liberté, résiste aux actions contingentes inhérentes à l'aveuglement des hommes sous le joug de la « ruse de la raison historique »*⁶⁸⁸. L'aveuglement des individus porteurs de son développement ne s'identifie aucunement à la finalité de la raison qui aspire à sa propre orientation qui est celle de son être substantiel dans son immanence. Hegel précise à cet effet que

« le hasard, la particularité reçoivent du concept le pouvoir d'exercer leur énorme droit »⁶⁸⁹.

L'histoire du monde est dès lors l'histoire universelle, c'est-à-dire des peuples qui, chacun constitue au stade de son développement un moment nécessaire du progrès de l'esprit. La *RH* dit à ce propos que

« L'histoire universelle montre l'Idée de l'Esprit se réalisant comme une suite de figures extérieures. Chaque étape (*Stufe*) de l'évolution de la conscience de soi de l'Esprit apparaît dans l'histoire comme l'esprit d'un peuple concrètement existant, comme un peuple réel »⁶⁹⁰.

⁶⁸⁸ Celle-ci met à son service l'énergie des grands individus comme Alexandre, César et Napoléon au besoin de l'idée universelle ; Cf. Bourgeois, *Vocabulaire de Hegel*, p.40

⁶⁸⁹ G.W.F. Hegel, *RH*, Op.cit. p. 76

Cette histoire réunit l'événementiel et le conceptuel qui portent l'universalité rendue présente. Discerner cela qui est l'ensemble de ses points saillants en le différenciant du contingent, revient à appréhender le dire authentique de l'histoire au sens philosophique. Telle est l'originalité de Hegel qui a traduit le contenu essentiel de l'esprit en *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Un tel contenu n'est que la suite ou l'évolution du concept de liberté dans les traversées géographiques de l'esprit depuis son aurore orientale jusqu'au crépuscule germanique où l'idée fait une rétrospection de soi, et arrive par cet acte de maturité à savoir qu'elle est vraiment libre. Telle est la description des mondes de l'esprit que nous expose la *Philosophie du droit* qui est un exposé plus détaillé d'une partie du système, celle d'une section intitulée ESPRIT OBJECTIF. D'où la philosophie de l'histoire est une saisie conceptuelle de l'essentiel même si l'empirique peut constituer un moment décoratif masquant la réalité de l'idée dans la contingence. Rappelons que le vrai est le tout, ce qui fait alors que le vrai tout inclut en soi la différence quelle que soit sa nature.

Dans le *Droit naturel ou science de l'Etat en abrégé*, Hegel magnifiant déjà le règne du monde objectif, dit en ces termes :

« L'esprit ne peut, en effet, être pleinement conscient de soi et devenir ainsi esprit ou savoir absolu que par le monde qu'il crée, le monde de l'histoire humaine, qui est beaucoup plus important que la nature elle-même, où l'esprit se sent étranger et reste endormi »⁶⁹¹.

Il poursuit :

« Tant que l'esprit ne s'est pas accompli en soi, accompli comme esprit du monde, il ne peut atteindre sa perfection comme esprit conscient de soi ».⁶⁹²

Ici on voit nettement que l'accomplissement de soi de sa conscience plénière ou absolue de l'esprit échoit à sa fondation première, la chiquenaude de son déploiement ascendant, en l'occurrence l'ESPRIT OBJECTIF. Dès lors que l'expérience constitue la condition préalable, la seconde nature de l'esprit en tant qu'ensemble des institutions, mœurs entre autres, l'ESPRIT ABSOLU, comme point culminant, ne peut se réaliser que grâce à la richesse que déploie le concept dans le cycle objectif. Ce qui signifie que la gloire de l'esprit absolu, celui-ci la doit à l'interaction, l'interrelation nécessaires avec l'esprit objectif

⁶⁹⁰ G.W.F. Hegel, *RH*, Op.cit. p. 216

⁶⁹¹ G.W.F. Hegel, *Droit naturel ou science de l'Etat en abrégé*, Présentation p. 20

⁶⁹² G.W.F. Hegel, *Phéno*, trad. Hyppolite, t. II, Op.cit, p.306

sans que celui-là serait identique à une pure abstraction, voire au néant. Si l'Idée s'est incarnée comme esprit dans le temps, l'absoluité de celui-ci implique nécessairement le mouvement historique qui assure la liaison de soi à soi, l'expérience qui grandit et assure la maturité dans la culture, car la *Phénoménologie* nous apprend que « le chemin vers la science est déjà savoir ». C'est en cela que l'on peut renchérir que

« La conscience que l'esprit prend de lui-même n'est pas immédiate, mais elle est médiatisée par l'histoire humaine »⁶⁹³.

D'où l'élan qui a fait émerger le résultat est le devenir sans quoi il n'y aurait pas de succès.

Ainsi l'histoire de l'humanité, comme l'ensemble des manifestations à caractère humain, apparaît comme la médiatrice de la conscience de soi de l'esprit. En effet, au §385, *Zusatz de l'Encyclopédie III*, Hegel précise en ces termes que

« L'esprit est bien dès le commencement l'esprit, mais il ne se sait pas encore comme tel... Quand il s'est élevé jusqu'à l'être pour soi, il n'est plus esprit subjectif, mais il est devenu esprit objectif... dans l'esprit objectif la liberté, le savoir que l'esprit a de lui-même comme esprit libre viennent à l'existence ».

Ce qui apparaît ici c'est la condition authentique qui matérialise l'extériorisation de l'esprit qui se forge dans un monde qu'il a créé et dans lequel il peut se contempler comme ses propres œuvres, lesquelles ont le pouvoir de l'orienter, de le réorienter, et partant de nourrir ses souvenirs : tel est le monde de l'art, de la religion, de la société civile, de l'histoire, de l'Etat etc.

D'ailleurs, dans cette marche historique de l'esprit du monde, la raison humaine s'aliène pour toute appréhension anticipative de la réalité du *Geist* dans le futur. Elle sait qu'il est agent, s'engageant dans une phase ultérieure ou supérieure que le discours présent s'interdit d'anticiper par prudence pour s'écarter de l'erreur. L'erreur, précisément, c'est de conjuguer au futur ce qui est de l'ordre de l'à-venir. Or, Hegel parlant de l'Amérique dans les *PPD*, nous avertit qu'en philosophie, on n'a pas à spéculer sur l'avenir. Hegel dirait que tout jugement sur le futur reste ésotérique et laisse le secret à la toute puissance du *Geist* qui est l'Absolu dans sa haute définition ou encore principe déterminant. Le §344 des *PPD de 1821* précise que

⁶⁹³ G.W.F. Hegel, *Phéno II*, trad. Hyppolite, Op.cit. p.8

« Les Etats, les peuples et les individus, en cette œuvre de l'Esprit du monde, se tiennent dans leur principe déterminé particulier, qui a trouvé son explicitation et sa réalité effective dans leur constitution et dans l'étendue entière de leurs situations ; ils sont conscients de celles-ci, et sont immergés dans l'intérêt qu'ils leur portent, tout en étant des instruments et des membres inconscients de cette œuvre intérieure de l'Esprit, où ces figures disparaissent, mais où l'Esprit en-et-pour-soi prépare et élabore son passage à l'étape prochaine et supérieure.⁶⁹⁴»

« Dieu est esprit » est un leitmotiv de l'hégélianisme. En effet, on s'aperçoit que le *Geist* hégélien n'est ni moi, ni toi, ni l'autre, mais l'esprit en action immanente dans le nous que constitue l'humanité toute entière, c'est-à-dire « les Etats, les peuples et les individus, en cette œuvre de l'Esprit du monde ». Ces individus, Etats ou peuples, sont tous dans l'effectivité membre de la marche de Dieu qui accomplit son dessein dans cette liaison dynamique. C'est d'ailleurs ce qu'énonce sous une nouvelle forme la *RH*, que l'Absolu est théogonie, théophanie et théodicée. Tout ce qui arrive est de l'action de l'esprit qui est et fait être tout ce qui est. Quand Hegel enseigne « qu'on ne peut aller plus loin que son temps », il pose et reconnaît lucidement qu'il n'a pas achevé le savoir humain. Il croit à la grandeur et au génie de l'esprit pour pouvoir écrire de nouvelles leçons d'avenir, contrairement à ce que prétend Kojève. Mais le philosophe se garde de ratiociner sur le futur. Même le majestueux tribunal du monde, comme grand événement historique où l'humanité comparaitra, Hegel le nomme *Weltgeschichte ist Weltgericht* qui est l'histoire universelle comme tribunal du jugement dernier. Cette grande instance n'épargne rien dans sa sentence. Un procès réel, dialectique qui est au-delà ou en dehors du pur formalisme et de l'arbitraire du droit positif. Nul n'interviendra en tant que médiateur externe si ce n'est le *Geist* qui mettra en évidence le dialogue pitoyable, l'argumentation des passions, des appétits que seule la raison ordonnera et à propos desquels elle rendra le verdict final. Le *Geist*, comme Dieu, regarde ; il fait agir les passions humaines, des hommes qui payent un lourd tribut alors que celui-ci reste indemne dans cette effervescence.

Ainsi, il est manifeste que la philosophie politique de Hegel inclut ou appelle une instance eschatologique. Car, l'esprit objectif doit impérativement « se convertir » dans l'esprit absolu qui joue le rôle de fondation (celui-ci est le prius absolu selon *l'Encyclopédie III*). La contingence, la naturalité, l'Idée de l'Etat irréalisable dans l'Etat empirique, donne obligation à subordonner l'esprit objectif à l'esprit absolu, de la vérité effective à la vérité divine.

⁶⁹⁴ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, pp. 389-390

Dans le cycle objectif, l'esprit comme seconde nature est empreint de naturalité, d'empiricité, et celles-ci tracent l'abîme qui le sépare de l'Idée pure qui ne connaît pas l'historicité. Il n'y a d'histoire effective que dans le règne de l'esprit objectif où l'empirique se dialectise avec le spirituel, tandem qui féconde d'ailleurs le progrès, le mouvement et la marche de l'esprit dans le monde. C'est parce que l'historicité est d'abord déploiement dans l'existence, que la philosophie peut ensuite comprendre ce qui est, et qui constitue même la condition de l'histoire philosophique.

VII-II : Mondanéité de l'idée de la liberté

VII-II-1 : Spécificité du concept objectif de liberté : une liberté finie

Chez Hegel, la liberté universelle s'arroge le droit de limiter la liberté naturelle, égoïste. A ce sujet, Hegel défend ardemment que

« la liberté naturelle ou originelle doit se limiter par le concept de la liberté universelle ; mais cette liberté-là, qui doit être posée comme limitable, n'est, précisément pour cette raison, à son tour, rien d'absolu ; et ensuite, il est en soi contradictoire de composer une idée selon laquelle, avec une nécessité absolue, la liberté de l'[individu] singulier serait, moyennant l'extériorité de la contrainte, conforme au concept de la liberté universelle (...) mais une liberté pour laquelle il y aurait quelque chose de véritablement extérieur, étranger, n'est pas une liberté »⁶⁹⁵.

La liberté est l'essence et la substance de la volonté et non pas un choix qui ferait qu'entre – A et +A, on serait dans l'alternative d'un choix à titre d'un impératif catégorique comme c'est le cas chez Kant. Etre libre c'est le propre de l'homme en tant que concept dans la négativité, c'est-à-dire s'objectivant. Celle-ci, comprend le négativement rationnel comme le positivement rationnel. Etre libre serait de manière plus précise s'inscrire dans un procès de vie où malheur et bonheur, bien et mal se dialectisent de façon permanente pour permettre à l'esprit de se surpasser sans cesse. La fin est toujours ici le début d'un commencement. C'est pourquoi Hegel nous met en garde, dès ses *Ecrits de jeunesse*, qu'

« Il faut complètement rejeter la vision de la liberté suivant laquelle elle doit être un choix entre des déterminités opposées, de telle sorte que, si +A et –A étaient donnés, elle consisterait en ceci, [à savoir :] se déterminer ou bien comme +A ou bien comme –A, et serait absolument liée à ce ou bien- ou bien. Quelque chose comme cette possibilité du choix est purement et simplement une liberté empirique »⁶⁹⁶.

On voit que la liberté n'est ni un mécanisme ni un calcul formel mais la négativité permanente car « *le vivant ne peut exister qu'au prix d'une continuelle négation* »⁶⁹⁷. Ce que signifie la négativité comme procès de liberté, c'est ce qu' « au +A est enchaîné

⁶⁹⁵ G.W.F. Hegel, *DN*, p. 50

⁶⁹⁶ G.W.F. Hegel, *ibid.* p. 50

⁶⁹⁷ G.W.F. Hegel, *RH*, *Op.cit.* p. 11

indissolublement le –A, de même qu’au –A le +A »⁶⁹⁸. Sous l’effet intrinsèque de la liaison absolue, « dès que l’individu s’est posé dans la détermination du +A, il est aussi lié à –A »⁶⁹⁹. Telle est la liberté dans la simultanéité des moments dans leur dialectisation. La réunion des deux déterminités fait que la liberté est la négation incluant le positif comme le négatif auxquels est immanente la loi des contraires. Le choix empirique n’est que de l’ordre du réductionnisme formel. La liberté est

« Cette possibilité de faire abstraction de déterminités (...) sans limitation, ou il n’y a aucune détermination qui soit absolue, car cela serait immédiatement contradictoire en soi (...) la liberté elle-même, ou l’infinité, est, certes, le négatif (...) elle est le concept d’elle-même, donc infinie, et le contraire d’elle-même, ou libération absolue »⁷⁰⁰.

Toutefois, la liberté s’inscrivant dans le cycle de l’esprit objectif, cercle où l’esprit ne parvient pas à la conscience absolue de soi, reste une liberté finie. Ici, l’esprit fini est en quête de sa bonne infinité, c’est-à-dire en route dans sa consubstantialité à l’empiricité. Car, comme on l’a vu dans nos études précédentes, l’Etat, comme sommet de l’esprit objectif, demeure dans l’empiricité. En revanche, la liberté infinie, universelle appartient au royaume de l’esprit conscient de soi dans l’esprit absolu où l’esprit se noie idéellement dans son monde authentique et ne se soucie guère de lois positives qui le bornent.

La divinité expresse de l’Etat en tant qu’Idée philosophique de l’Etat objectivé, ne permet pas à l’esprit objectif de s’assurer d’une absoluité ; ce qui fait que la liberté posée dans la détermination objective n’est qu’une liberté finie. Et cette finitude peut se lire dans l’Etat qui, nonobstant sa place au sommet de l’esprit objectif, est somme toute dans le règne de la contingence, et a fortiori dans son sommet que constitue l’histoire mondiale où les Etats comme entités autonomes sont souvent en conflit permanent. Mais l’existence véritable ou réalité effective (*Wirklichkeit*) n’implique aucune tentation d’empirisme à caractère humien. Jean Louis Vieillard-Baron, en allant dans le sens de la figure suprême de l’esprit objectif au § 552 de l’*Encyclopédie*, précise aussi que l’esprit du peuple ou *Zeitgeist* « renferme une nécessité relevant de la nature »⁷⁰¹. D’où le même phénomène de la contingence refait surface au summum de l’esprit objectif. Mais même si le droit philosophique consacre le dépassement de la sphère sociopolitique, il lui doit

⁶⁹⁸ G.W.F. Hegel, *DN*, Op.cit. p. 51

⁶⁹⁹ G.W.F. Hegel, *ibid.* p. 50

⁷⁰⁰ G.W.F. Hegel, *ibid.* p.53

⁷⁰¹ J.-C. Goddard, *Le transcendantal et le spéculatif dans l’idéalisme allemand. Partie : Spéculation et empiricité dans la « Philosophie du droit » de Hegel* par J.-L. Vieillard-Baron, p. 142

reconnaissance car son développement a lieu à partir de la naturalité immédiate qu'il dépasse. L'empiricité règne aussi dans « le droit des héros »⁷⁰². Ici la volonté comme volonté seulement naturelle s'oppose à l'Idée de la liberté.

Il faut retenir aussi que l'Etat et l'Idée de l'Etat sont à distinguer dans l'idéalisme politique et en particulier dans l'idéalisme pieux des théoriciens de la restauration. C'est le cas des *PPD* de 1821. Hegel imbu de son idéalisme dans sa maturité ne voit la véritable unité que dans la voie religieuse, dans le royaume de l'esprit absolu. J.-L. Vieillard-Baron soutient cette idée : « *Mais, sur terre, l'Etat est vicié par deux maux qui le rongent comme des chancres ; d'une part la pauvreté des masses qui le ramène à la bestialité naturelle ; d'autre part la guerre, expression de la naturalité des hommes et de leur impossibilité à retrouver leur unité perdue par la grâce de l'Etat* »⁷⁰³. Mais on souligne qu'auparavant la *Logique* (1812- 1816) voit dans l'objectivité une réalisation effective de l'Esprit dans les institutions sociales. En revanche, la réalisation effective de la liberté ne signifie pas réalisation plénière de la liberté. C'est pourquoi les œuvres de la maturité s'inscrivent dans une continuité des œuvres de jeunesse. Donc comme Schelling, l'Etat est chez Hegel une Idée divine non réalisée dans l'histoire. Ce qui doit nous permettre de bien faire la part des choses entre l'auto-développement de l'Idée du droit et la réalité empirique de l'Idée du droit, la science philosophique du droit et l'Etat dans son existence empirique.

VII-II-2 : Etat et Religion

L'Encyclopédie III soutient sans ambages que la religion détient la vérité substantielle et qu'elle est la vérité fondatrice, la base de l'Etat. Mais curieusement, dans les § précédents, Hegel affirme qu'un dehors de la vie éthique et de l'Etat, il est vain de chercher une vraie religion et une véritable religiosité. **Comment résoudre ces ambiguïtés apparentes ?** Une remarque, peut-être non moins importante, s'impose : la religion est la vérité substantielle (et non pas suprême), mais en dehors de l'Etat il n'y a point de vraie religion. Mais **de quelle religion s'agit-il (précisons que chez Hegel la religion n'est pas la foi) ?** Est-ce le protestantisme : épuration de la religion catholique, et forme de religion adéquate au principe de l'Etat moderne ? Ou bien est-ce qu'il s'agit de la religion au sens

⁷⁰² G.W.F. Hegel, *PPD* trad. J.-L. Vieillard-Baron, Op.cit. § 93 et §350

⁷⁰³ J.-C. Goddard, *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*. Partie: *Spéculation et empiricité dans la « Philosophie du droit » de Hegel*, J.-L. Vieillard-Baron, p. 149

historique ; celle des représentations du Dieu transcendant ? Ensuite, si le dieu terrestre se ravise continuellement, est-il prudent et sûr de se confier à l'Etat ? Comment appréhender la dimension salvatrice de la nouvelle religion ? Enfin comment convaincre les adeptes de la positivité religieuse de l'immanence terrestre du divin sans être traité d'athéisme ? Hegel n'est-il pas un potentiel adepte de Diderot par la raison infinie qui plane dans son système en évinçant le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ? Essayons d'être plus clair dans le rapport entre l'Etat et la Religion en répondant à ces questions.

Dans le rapport de l'Etat et de la Religion Hegel précise à la R au § 270 des *PPD* que « *L'Etat est volonté divine en tant qu'esprit présent, se déployant en figure effective et organisation d'un monde* ». L'enseignement de ce propos est que le croire, le représenter, l'espérance hypothétique de la représentation religieuse trouve leur réalisation et accomplissement effectifs dans le cadre sociopolitique. Autrement dit, « *On sait en effet que pour Hegel le divin, c'est aussi le rationnel et le conceptuel, le contenu de la croyance détaché de ses formes représentatives, symboliques ou mythiques et explicité en termes de savoir et de concept, dont la philosophie spéculative est la présentation dialectique et rationnelle* »⁷⁰⁴. Ce qui veut dire que « *la religion ne saurait d'aucune manière opposer à l'objectivité de l'Etat la prétendue absoluité de sa foi subjective (...) La vérité de la religion ne se trouve effectivement exposée que dans la science rationnelle du déploiement dialectique des déterminations du concept* »⁷⁰⁵. Karl Von Haller s'oppose à cette perspective dans son ouvrage la *Restauration der Staatswissenschaft* où il considère l'Etat comme un fait naturel et une création divine.

L'Etat est le divin sur terre incarné par l'homme en tant que le concept existant concrètement, c'est-à-dire un absolu, et le propre de celui-ci est de s'inscrire dans le devenir où sa forme change en permanence en configuration avec le temps et des demandes sociales auxquelles il est confronté. Par exemple les problèmes existentiels actuels tels que la modification de la cellule familiale avec l'autorité monoparentale, le droits des minorités, la discrimination à l'embauche, la réalité indéniable du racisme, tous ces fléaux qui gangrènent nos sociétés postmodernes demandent une réelle implication de l'Etat sans brader ses bases universelles inhérentes au principe de raison. Ce faisant sa constitution ne peut éviter les nécessaires révisions au fil des époques. C'est le cas aujourd'hui en France avec la loi sur les multirécidivistes. Mais pas d'euphorie car, nouvelles demandes ne signifient guère un devoir de bouleverser le socle des principes fondamentaux des institutions.

⁷⁰⁴ Lecrivain, Op.cit. p. 101

⁷⁰⁵ Lecrivain, ibid. p. 101 // au § 270

Dans la philosophie de la religion, Hegel précise en ces termes que

« L'éducation de la subjectivité, la purification du cœur qui la libère de sa naturalité immédiate, lorsqu'elle est accomplie complètement et qu'elle a créé une condition stable, correspondant à sa fin générale, s'achève en morale sociale (*Sittlichkeit*) et ainsi la religion passe dans les mœurs et l'Etat »⁷⁰⁶.

On comprend sans hésiter que le divin s'immanentise dans la réalité effective ; l'esprit dans sa sainteté, sa forme élaguée du syncrétisme, peut se dresser en fondement du divin terrestre. C'est ainsi que Hegel de renchérit que

« la religion et le fondement de l'Etat sont une seule et même chose ; ils sont identique en et pour soi »⁷⁰⁷.

On passe donc d'un décentrement géographique et spirituel, celui de la sagesse divine à la sagesse du monde. En quel sens faut-il l'entendre ?

Identité dans le contenu, nous ne pouvons que saisir la religion et l'Etat dans une harmonie, car la vérité du fondant n'a rien de différent avec le fondé. Cette décentralisation sans détours de Dieu dans son fief réel en tant que se déterminant dans la réalité effective, consacre une nouvelle forme d'adoration, de pratique qui jusqu'ici faisait défaut dans la manière d'aborder les rapports entre l'Etat et la religion. **Quelle est la forme de la nouvelle pratique ? Inclut-elle cultes, rites et dévotion qui jalonnent primitivement les pratiques religieuses ?**

Le divin terrestre, l'Etat comme sommet et finalité du politique, exige participation, travail et a fortiori que le citoyen se cultive dans ces nouvelles Eglises : les universités qui ne sont rien d'autre que l'Etat enseignant. Le salut dans l'effectivité n'est plus affaire d'un Etre suprême de droit divin, mais celui d'une invention de soi dans les cadres universels et laïques qui sous-tendent les rouages de la famille et de la société civile. Autrement dit, le salut relève de l'abnégation et de la ferme décision à participer à la vie publique, celle de la cité qui est aussi la cité de Dieu, car, en sa forme parfaite, « la religion est la connaissance de la vérité suprême et cette vérité déterminée de façon plus précise est le libre esprit »⁷⁰⁸. En effet qu'est-ce que l'esprit libre ?

Celui-ci est l'esprit qui sait son monde, accepte de s'objectiver par sa raison consciente, voulante, et dans la réalité sociopolitique. Le citoyen conscient n'est plus celui

⁷⁰⁶ G.W.F. Hegel, *PR*, Op.cit. p. 251

⁷⁰⁷ G.W.F. Hegel, *ibid.* p. 251

⁷⁰⁸ G.W.F. Hegel, *ibid.* p. 251

qui hypothèque sa vie présente au profit d'un lendemain incertain, guidé par une moralité abstraite. Dans la sphère politique, cette nouvelle cité de Dieu, la question est de savoir danser dans la « Rose du présent » comme l'indique la science de l'Etat dont le but est de penser ce qui est, et le droit de l'infra-rationnel*⁷⁰⁹. Ceci signifie qu'il n'y a pas un ailleurs de la liberté, mais que « L'Etat n'est que la liberté dans le monde, dans la réalité »⁷¹⁰. On ne pourrait pas faire la scission de cette unique vérité indivise, celle de l'unique notion de liberté qui est dans la religion qu'aussi bien dans l'Etat.

Ce qu'enseigne la religion chrétienne, on ne le dira jamais assez, c'est le principe de la subjectivité infinie qui énonce « *le droit de la liberté subjective* »⁷¹¹. Dès lors les lois mises en œuvres pour affermir le gouvernement terrestre

« sont le développement de la notion de liberté et celle-ci, qui se réfléchit ainsi sur l'existence, a pour fondement et pour vérité la notion de liberté comme elle est comprise dans la religion »⁷¹².

La liberté se trouve donc au principe, à l'œuvre dans l'histoire et dans un développement graduel qui suit le cours du monde. C'est pour cela que la *Raison dans l'histoire* enseigne à ce sujet que « *L'histoire n'est pas une longue et interminable suite d'erreurs, mais une expérience cumulative qui sera un jour complète* ».

De même la fraternité religieuse se voit ramener à sa noblesse dans la loi qui selon une magnifique expression des *PPD*, est le schibboleth où se départagent les faux frères et les prétendus amis du peuple. Ainsi

« Les lois de l'Etat passent pour raisonnables et pour divines à cause de cette harmonie originaire présumée et la religion n'a pas ses principes propres contredisant ceux qui sont en vigueur dans l'Etat »⁷¹³.

Fort de son soubassement et de son spectre, l'Etat peut bien se séparer des religions- dans leur pratique formelle mais il les contrôle, vu que c'est un même principe ou contenu qui se laïcise -qui, dans leur diversité, peuvent conserver leurs propres lois organisationnelles à condition de ne pas s'immiscer ou déranger ce qui relève de la compétence du politique. Celui-ci se targue d'être, comme nous l'avons déjà souligné, l'incarnation de l'autorité légitime.

⁷⁰⁹ Philippe SOUAL, dans *Hegel et le droit naturel moderne*, partie *Droit et loi dans l'Etat hégélien*, p. 63

⁷¹⁰ G.W.F. Hegel, *PR*, Op.cit. p. 251

⁷¹¹ G.W.F. Hegel, *PPD* trad. J.-L. Vieillard-Baron, § 124, Rem., p. 187

⁷¹² G.W.F. Hegel, *PR*, Op.cit. p. 252

⁷¹³ G.W.F. Hegel, *PR*, p. 253

Dans le *mythe de Sophocle* par exemple, l'ascendance de la loi humaine virile, spirituelle, politique, diurne, montre manifestement la puissance incontestable du politique sur le religieux dans la délibération des affaires publiques. Ce qui est mis en exergue ici, c'est que le religieux incarné par la loi de la singularité-divine, féminine, naturelle, familiale, nocturne- se voit, dans le conflit qu'elle se livre avec la loi virile, ramener à la vérité de la loi manifeste, celle du gouvernement ou de l'esprit effectif qui se recueille et se réfléchit. La loi divine est celle de la féminité, de la douceur, de la morale pure qui selon Aristote ne peut diriger le pouvoir politique. Car la femme a un développement paisible, celui de la plante (Hegel), tandis que celui de l'homme est analogue à l'animal qui symbolise la férocité redoutable. Ce qui amène malheureusement Aristote à dire que si on lui confie le pouvoir, elle (la femme) va régner par la voie de la sensibilité et cela ne durera pas longtemps. Mais ces préjugés du fondateur du lycée sont dénoncés aujourd'hui par le progrès de l'esprit. L'expérience prouve que les femmes, selon un ordre injuste de la tradition, dont la philosophie elle-même fut complice, furent longtemps victimes de l'inégalité. Pour dire donc que nous avons devoir de disposer de certaines conceptions de l'histoire de la philosophie pour être fidèle secrétaire de notre époque. Il n'empêche que nos outils de travail restent en grande partie un héritage de la tradition. Heureusement que l'histoire a su dépasser puis neutraliser cette forme de contingence. Il en fut même jusqu'au domaine scientifique où la parole féminine fut minorée face à celle masculine. Ce fut le cas dans *l'Entretien d'Alembert* de Diderot où Bordeu, s'adressant à D'Alembert dans des mots faisant allusion à mademoiselle de l'Espinasse, lui dit « Quand on parle science, il faut se servir des mots techniques »⁷¹⁴. D'Alembert lui aussi dans la naïveté de l'époque réplique favorablement à cette idée : « Vous avez raison ; alors ils perdent le cortège d'idées accessoires qui les rendraient malhonnêtes ». Ô combien incommensurable fut l'attitude discriminatoire de l'homme à l'égard du sexe réputé à l'époque faible.

VII-II-3 : Histoire comme conservatoire temporel et spirituel : du progrès à la mnémonique

Qu'est-ce que le temps et qu'est-ce que l'histoire ? Comment ces deux notions s'articulent-elles dans la doctrine de l'esprit objectif ? Déterminent-elles le mouvement et la

⁷¹⁴ Diderot, *L'Entretien d'Alembert*, partie : *Le Rêve De D'Alembert*, p. 115

vie de l'esprit, son devenir et la vérité de sa trajectoire ? Nous allons d'abord expliciter leur spécificité avant d'aborder leur articulation dans la vie de l'esprit.

Penser le temps c'est penser la vie. Le temps c'est le lieu où l'idée s'est incarnée pour prendre la forme spirituelle. Hegel dira que le temps c'est le destin et la vie de l'esprit. Cette « enveloppe charnière » qui contient l'idée dans la métamorphose des formes est l'être-là dont l'existence rend possible la réalisation de l'esprit. S'objectiver exige des conditions et celles-ci se déterminent par le processus temporel. Délimiter le temps dans une approche définitionnelle est une entreprise très audacieuse. Pour définir un objet, il faut un préalable savoir sa nature génétique. Si, du point de vue de la visibilité, on peut appréhender le temps par l'observance d'alternance de périodes, une succession de maintenant qui divergent ; du point de vue toucher, palpabilité, l'être-là du temps ne peut être appréhendé. Le temps devient un mystère, un phénomène, un déterminisme absolu que l'esprit suit pour s'accréditer en s'y objectivant. Il détermine mais n'est pas déterminé ; l'esprit s'oblige à suivre sa cadence. On retient de la *RH* que

« Le temps est l'élément négatif dans le monde sensible. La pensée est la même négativité, mais elle est la forme la plus intime, la forme infinie dans laquelle se dissout tout ce qui existe en général et, tout d'abord, tout être fini, toute forme déterminée »⁷¹⁵

Quant à l'histoire, elle est autant progrès de l'esprit que musée, c'est-à-dire le grand conservatoire de toutes les manifestations empiriques et spirituelles de l'esprit. L'histoire est en général autobiographie ; autobiographie au niveau individuel (chacun écrit ses propres pages dans le grand livre du monde), mais aussi autobiographie au niveau collectif comme esprit d'un peuple qui, par l'action des grands hommes, a porté le développement de sa conscience à un niveau supérieur. Elle mérite d'être investie pour répondre à certaines questions relatives à nos origines, nos identités comme celles de nos prédécesseurs, mais aussi à la configuration de l'époque présente. Elle est à la fois bonheur et malheur, réussites et déboires : le bonheur des uns y est en général concomitant au malheur des autres. Ce règne des événements nécessaires assure en même temps le développement de l'esprit. L'ontogenèse qui est la succession des expériences de l'individu est renforcée par la phylogenèse, qui, par extension, est l'histoire des expériences de l'espèce. C'est pourquoi l'archive est plus que déterminante dans l'histoire.

⁷¹⁵ G.W.F. Hegel, *RH*, Op.cit. p. 209

L'histoire aurait-elle une finalité ? On assumera sans détours qu'elle a un but, un *telos*. La *Raison dans l'Histoire* n'est pas pourtant suffisamment explicite sur le propre de cette fin. Elle le suggère, le rappelle sans pour autant nous dire en quoi elle consiste. Elle dit à cet effet que « L'histoire est une expérience cumulative qui sera un jour complète ». Expression très indéterminée d'ailleurs, car on ne sait pas exactement si cette « complétude » désigne une fin comme cessation d'événements, ou si elle dénote le terme d'un processus (par exemple celle de la liberté acquise dans les idéaux de la Révolution Française) qui arrive à sa réalisation plénière et où toute nouvelle apparition ne serait qu'un recyclage du déjà là. C'est pourquoi, il ne serait pas une aberration de dire qu'il existe non une mais des fins* de l'histoire dans la pensée vivante du professeur Hegel.

Faudrait-il suivre Fukuyama dans ses analyses « déplacées » pour s'en convaincre ? Dans son ouvrage *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Francis Fukuyama nous parle d'un « dernier homme » mais précédé au préalable d'un « premier homme »*. Selon lui, la démocratie libérale*⁷¹⁶, suite à son triomphe sur les idéologies rivales comme le fascisme et le communisme, est le « dernier homme » de l'histoire. Nous comprenons par là que l'histoire arrive à s'identifier à sa forme parfaite. Ce qui veut dire que la vision « fukuyamiste » prend en compte ce qui est à-venir. Dans son Introduction, il précise que « la démocratie libérale pourrait [conjugaison au futur dont Hegel s'interdisait] bien constituer le « point final de l'évolution idéologique de l'humanité » et la « forme finale de tout gouvernement humain », donc être en tant que telle la « fin de l'Histoire »⁷¹⁷. Ajoutons que Hegel, disant que l'histoire est expérience cumulative qui sera peut-être un jour complète », est moins affirmatif que Fukuyama. Toutefois, point de doute que la démocratie libérale telle qu'elle est sous-tendue par les principes universels issus de la Révolution Française (les normes de Raison et de Liberté) garde aujourd'hui une vitalité propre, exempte des irrationalités que comportent les régimes cités ci-dessus. Cependant, celle-ci se heurte à d'autres problèmes peut-être moins fondamentaux que ceux des régimes totalitaires. Mais pour Fukuyama, « l'idéal de la démocratie libérale ne pouvait pas être amélioré sur le plan des principes »⁷¹⁸. Ce qui nous donne droit de répéter encore que les normes de Raison et de Liberté, filles authentiques de la Révolution Française, restent, quels que soient nos problèmes de société, gardiennes à la base des Etats modernes.

⁷¹⁶ Examinant la faiblesse des idéologies totalitaires, Fukuyama assume que « 'la' démocratie libérale reste la seule aspiration politique cohérente qui relie différentes régions et cultures tout autour de la terre » (*FHDH*, p. 14) avec ce qui l'accompagne tel que le libéralisme économique, le marché libre

⁷¹⁷ *FHDH*, ibid. p. 11

⁷¹⁸ *FHDH*, ibid. p.11

Il faut donc comprendre la fin de l'histoire dont parle Fukuyama, qui revendique sa proximité avec Hegel, non au sens empirique du terme (c'est-à-dire celui de la cessation des événements), mais d'une déification des ces principes fondamentaux vus par Hegel, et qui dans l'absolu, gardent leur souplesse, conformément à la configuration géopolitique de la modernité. Il précise à cet effet que cette fin visait « *l'Histoire, c'est-à-dire un processus simple et cohérent d'évolution qui prenait en compte l'expérience de tous les peuples en même temps. Cette acception de l'histoire est très proche de celle du grand philosophe allemand G.W.F. Hegel* »⁷¹⁹. Fukuyama ajoute aussi qu' « *A cette fin, il nous faudra revenir à Hegel [le père] et à l'explication non matérialiste qu'il propose de l'Histoire, fondée sur ce qu'il appelait la « lutte pour la reconnaissance »* »⁷²⁰. Nous allons nous attarder maintenant à cette idée pour parachever notre diagnostic de l'idée de cette fin de l'histoire.

En effet, il nous paraît que ce « dernier homme » souffre dans son processus de vie par cette expression chère à Hegel en l'occurrence « la lutte pour la reconnaissance » qui marque aussi le désir du premier homme de l'histoire. Face aux démocraties les plus avancées avec l'évolution mortelle du capitalisme, les pays pauvres se sentent en marge de cette cadence de la reconnaissance dans l'histoire, et cela peut affecter non seulement les membres du « dernier homme » mais aussi susciter une interrogation : le dernier homme est-ce effectivement le dernier ?

Lorsque ces catégories*⁷²¹ ressentent une déficience de la reconnaissance (par exemple culture et valeur, etc.), elles n'éprouvent que la honte et l'injustice. Ce qui laisse entrevoir que tant que le « désir de reconnaissance universelle »*⁷²² n'est pas satisfait dans la réciprocité, la fin de l'histoire galope dans sa réalisation de fait.

Par conséquent, l'on constate que l'effectuation réelle et non pas théorique de la démocratie libérale demande un effort de la part des anciens maîtres à ce débarrasser de ce que Fukuyama appelle leur « mégalthymia* »⁷²³.

Ainsi, Alexandre Kojève n'est-il pas piégé par son idée de « l'Etat universel et homogène », alors qu'il pense avoir résolu la question de la reconnaissance ? Ce qui paraît

⁷¹⁹ FHDH, Op.cit. p.12

⁷²⁰ FHDH, ibid. p.16

⁷²¹ Rangées dans les minorités dont les revendications sont effectivement rationnelles. Ici, on s'accorde avec Fukuyama que ces formes de reconnaissance ne sont pas « moins rationnelles que la reconnaissance universelle de l'Etat libéral », Ibid. p.19

⁷²² En effet, « Comprendre l'importance de ce désir de reconnaissance comme moteur de l'histoire nous permet alors de réinterpréter bon nombre de phénomènes qui nous paraissent familiers comme la culture, la religion, le travail, le nationalisme et la guerre », FHDH, p.19

⁷²³ FHDH, Op.cit. p.241.* Vu que le thymos, décrit par Platon dans la *République*, est esprit de vie, la mégalthymia peut être saisie comme le goût des grandeurs ou la croyance d'avoir l'esprit supérieur aux autres.

discutable dans ses propos, c'est sa validation de la reconnaissance universelle et égale qui, dit-il, remplace dorénavant la relation maître/esclave. Autrement, pour Kojève la question de la reconnaissance est entièrement satisfaite pour l'homme moderne ; idée qui contraste d'ailleurs avec ce qu'offre le panorama nos sociétés contemporaines telle que nous en avons parlé un peu plus haut. L'interrelation entre libéralisme politique et libéralisme économique sur laquelle repose l'Etat universel et homogène ne résout pas pour autant le décalage économie et reconnaissance. On s'aperçoit du coup que même si, dans l'idée, l'Etat universel et homogène est l'idéal qui puisse satisfaire l'homme, celui-ci doit transformer effectivement la reconnaissance en reconnaissance universelle et égalitaire ; après quoi, la fin de l'histoire et son dernier homme ne susciteront aucun doute.

Ainsi, retenons que le temps, lieu d'expérimentation comme de la perte de l'esprit, est ce qui avance en permanence quel que soit le résultat dialectique qui en ressort. Au même moment, l'histoire poursuit cette cadence diachronique et retient fidèlement les actes de l'esprit, qui comme archives, nous permettent de vivre, dans le souvenir et l'intériorisation, la culture. C'est pourquoi, et ce dans une heureuse formulation de Dilthey, on retient que « *Ce que l'esprit manifeste aujourd'hui de son caractère dans son expression vitale continue demain, quand il s'offre à nous, de l'histoire* »⁷²⁴. Dans son va et vient permanent, le présent, le maintenant cesse d'être d'un temps à autre pour ainsi, dans son propre devenir médiat, se rebaptiser celui qui a été. Mais l'histoire elle-même se soumet à son « gourou » en l'occurrence le temps qui, par l'*Erinnerung*, l'éternise dans un présent intemporel qui fait que le passé garde son droit de cité car, en tant que résultant de l'activité spirituelle, elle garde le caractère d'historicité. De l'histoire, on peut dire dès lors que ce qui a été demeure toujours, non pas de manière empirique, mais comme effectivité immortelle dans les consciences individuelles. Celles-ci y trouvent une façon de se ressourcer, de combler leur manque, d'étancher leur soif d'autant plus que l'être est toujours désir de savoir son origine, son histoire. On ne saurait dès lors passer sous silence les désirs de mémoire, de revendication de justice pour dédouaner notre propre histoire, celle de nos ancêtres aussi insignifiant ou minoré que puisse être leur apport dans le monde de l'esprit universel. L'histoire ne meurt jamais, non plus ses traces ne se perdent jamais. Comment alors la comprendre, vivre les différences historiques au-delà de l'empirique, des légendes et des souffrances récalcitrantes ? Seule une prise en compte des différentes formes d'histoire, leur analyse génétique, puis leur compréhension dans la pensée conceptuelle, peut sauver

⁷²⁴ Dilthey, *L'Edification du monde historique*, trad. S. Mesure, p. 101

des dissensions inutiles et permettre de recréer le lien entre les différents peuples. Et sur ce, n'ayons pas peur de faire parler l'archive, d'écouter son dire qui, seul, est le préalable, pour le philosophe hégélien, d'opérer la réconciliation. Attardons-nous un peu sur l'archive qui est le patrimoine de l'histoire.

Si l'on insiste autant sur l'archive, c'est parce que le vœu de réconciliation qui engage tout un chacun demande d'ouvrir la vitrine de ces fantastiques ressources, de nous familiariser avec ce passé rendu présent. On saura plus sur la réalité et on pourra faire le travail du deuil nécessaire qui est une bonne thérapeutique des effets pathologiques du refoulement pour pouvoir mieux comprendre la vérité dans toutes ses occurrences. Sur ce travail, et pour citer John Caputo, « *Le passé vivant ne peut surgir d'entre les morts et nous parler comme font les pierres tombales. [...] Nous devons frayer notre chemin dans les vestiges, lutter et conjurer les fantômes du passé, les importuner patiemment pour reconstruire la meilleure histoire possible* »⁷²⁵. Encore pour nous rassasier de ses idées, « *L'archive est une ressource riche pour appuyer un débat public, une analyse comparative, ou pour comprendre un voyage dans le temps* »⁷²⁶. Ce travail fait, on pourra librement restaurer la dignité historique et faciliter ce rôle de réconciliateur promoteur de la paix qui nous incombe tous.

Enfin, l'histoire que le professeur de Berlin appréhende à la fois comme fait et récit, relève autant de l'ordre ontologique qu'épistémologique. Le travail du philosophe, l'émissaire de la réconciliation, consiste à pouvoir opérer l'effort de saisir dans la rationalité celle qui est originale- l'histoire événementielle décrite par les historiens- et celle qui est réfléchie- racontée par l'historien qui peut abuser de son psychologisme- pour les inscrire dans la forme intelligible. Le philosophe réconciliateur dans son parler dira qu'

« En notre langue **histoire unit le coté objectif et le coté négatif** et signifie aussi bien **historiam rerum gestarum que res gestas** ; elle est fait non moins que récit. Cette **union des deux significations doit être considérée par nous comme dépassant la simple contingence extérieure** ; il faut penser que le récit historique apparaît en même temps qu'actions et événements historiques ; c'est un commun fondement interne qui les fait se manifester ensembles »⁷²⁷.

⁷²⁵ Cité par Charles VILLA-VICENCIO dans *Vérité, Réconciliation, Réparation*, p. 330

⁷²⁶ Ibid. p. 327

⁷²⁷ G.W.F. Hegel, *Introduction aux Leçons sur la Philosophie de l'histoire*, p. 66

Ainsi, puisque seule la raison est ce qui s'universalise comme l'outil de base à pouvoir opérer la réconciliation, l'histoire philosophique n'a pas à égarer pour remédier au vivre ensemble.

Chapitre VIII : L'esprit absolu : vérité dépassant les contradictions de l'esprit objectif

* *
*

VIII-I : Contingence et contradictions irrésolues de l'esprit objectif

VIII-I-1 : Contingence et naturalité

L'esprit est entaché d'accidents dans ce monde. Notre démarche ici, n'est pas de s'attarder à se demander si ou non Hegel accorde une audience à la contingence, mais de suivre le pas des lecteurs qui tous reconnaissent sa présence et se situent dans la recherche de son sens et sa portée dans le système hégélien. Non plus, et on s'excusera de ce fait, nous n'allons pas examiner la contingence dans toutes ses occurrences, mais essayer d'éclairer sa signification dans cette partie de notre travail. Dès lors on serait amené à répondre aux questions suivantes :

La contingence, prise en compte avec l'essentiel, n'est-elle pas pur accessoire ? Se réduit-elle à l'évanescence ou à l'accidentel ? Enfin, pourquoi la présence nécessaire de la contingence, quand on sait qu'elle se manifeste comme aide à la relation mais n'est pas agent de la relation ou liaison ? Par ailleurs, vu qu'il est de la nature du fini de changer et de périr, peut-on en déduire ainsi que tout ce qui obéit à la loi de la finitude est non seulement relatif mais aussi contingent ?

Dans la nature, on constate une succession de formes éphémères qui poussent et bientôt disparaissent. Et pourtant, l'esprit fini comme l'esprit infini y fraye un chemin. On serait à craindre grandement alors, vu que l'infini ne subsiste que dans le dynamisme interne du fini. Mais l'esprit objectif est une seconde nature, une nature spirituelle différente de la nature organique ou végétale qui est « *impuissante à coïncider avec son concept* », et « *la connaissance de la nature ne peut pas venir de la nature elle-même* »⁷²⁸. Autrement ce qui y est c'est la finitude ; et celle-ci est à la fois contingente et essentielle comme l'indique la *Logique* : « La finitude n'existe que comme dépassement d'elle-même »⁷²⁹.

Si la contingence se définit comme ce qui pourrait ne pas exister*⁷³⁰, à première vue on s'aperçoit qu'elle n'est qu'une anomalie, et sa présence ne doit aucunement attirer notre attention. L'on remarque dès lors que la contingence peut se réduire au pur vacuum, car selon Hegel « *Même pour une sensibilité ordinaire, une existence contingente ne va pas mériter le nom emphatique d'effectivité* »⁷³¹. C'est d'autant plus vrai que la contingence,

⁷²⁸ Bernard Mabille, *Cheminer avec Hegel*, Les Editions de la transparence, 2007, pp.163-167

⁷²⁹ *Science de la Logique*, vol. I, p. 148

⁷³⁰ Le contingent est identique à ce qui arrive dans l'ordre des choses (événements) mais qui pouvait ne pas être.

⁷³¹ W 8, 48, cité par Mabille, *Hegel et l'épreuve de la contingence*, p. 9

comme simple possibilité, virtualité ou potentialité, semble modique et n'avoir aucun effet décisif lorsqu'elle est comparée avec ce qui est effectif, la réalité rationnelle. Si elle doit nous laisser dans l'indifférence, c'est parce qu'elle ne « dit l'être qu'en sa précarité »⁷³². Mais le langage, lieu de manifestation de l'être n'est-il pas le premier à être frappé par la contingence ? Dire*⁷³³ c'est nommer les choses par l'intermédiaire des conventions, à savoir les langues qui ne sont que des signes qui établissent le rapport entre signifiant et signifié, sans pour autant nous révéler leur vérité intrinsèque.

L'*Encyclopédie*, dans certaines circonstances, montre un Hegel qui embrasse l'essentiel au détriment de la contingence. Examinant la dialectique, on constate évidemment que le moment négatif, est ramené dans son résultat (le spéculatif) ou positivement rationnel ; moment de la réconciliation où les différences se retrouvent dans l'identité. Ce fameux dépassement qui est la loi du développement spirituel n'accorde pas de statut solide à la contingence qui n'est pour l'esprit qu'une mise à l'épreuve pour se débarrasser de l'accessoire temporaire. Mais l'esprit dans son devenir monde ne peut pas se passer de l'accessoire, de ce qui n'est que possibilité et dont il entretient une complémentarité dynamique. Dans la certitude sensible, le sujet est forcé à entretenir une interaction avec l'objet. Au début dans la perception jusqu'à l'entendement, la conscience ne pouvait se débarrasser de celui-ci, et c'est seulement après examen et séjour, qu'il commence à prendre conscience dans le savoir que celui-ci n'était que son objet. A cet effet, « *L'analyse de l'expérience sensible révèle ainsi que la vérité ne réside ni dans l'objet particulier, ni dans le moi individuel. La vérité est le résultat d'un double processus de négation, soit (1) la négation de l'existence de l'objet per se et (2) la négation du moi individuel, avec déplacement de la vérité dans le moi universel. L'objectivité se révèle ainsi doublement « médiatisée » ou construite par la conscience, et elle va rester dorénavant liée à la conscience ; le développement du monde objectif est entrelacé de bout en bout dans celui de la conscience.* »⁷³⁴. Même si l'objet relève de l'inessentiel, la raison a pris quand même le temps de séjourner dans l'être-là, et « *Par sa seule existence, la contingence impose donc une épreuve à la raison* »⁷³⁵. Cette épreuve est celle de la pensée dialectique ; elle est nécessairement destructrice en ce qu'elle nous fait passer d'un moment stable à celle d'une métamorphose de la situation initiale dans sa physionomie. Il y a un espoir cependant,

⁷³² Mabilie, Op.cit. p 10

⁷³³ Blanchot note à ce propos que le mot « n'est pas l'expression d'une chose, mais l'absence de cette chose. (...) Le mot fait disparaître les choses et nous impose le sentiment d'un manque universel et même de son propre manque », *Le paradoxe d'Aytre*, *Les Temps modernes*, 1946, p. 1580 et sq.

⁷³⁴ Marcuse, *Raison et révolution*, p. 149

⁷³⁵ Mabilie, Op.cit. p. 12

étant donné qu'une destruction de la forme n'est pas identique à l'évaporation de tout et du tout. Ainsi la substance en tant qu'actrice de la physiologie, âme motrice immanente aux diverses formes de l'esprit, est ce qui dans le changeant reste intact.

Le monde de l'expérience sensible, de la perception, est celui de l'apparence, et il est du côté de l'esprit objectif. Celui-ci se complait dans le négatif qui assure la liaison de soi à soi, celle de sa progression dialectique. La relativité de la contingence fait en même temps que celle-ci est un moment pour le rayonnement de ce qui est quintessencié*⁷³⁶.

Spinoza n'aurait pas partagé cette idée hégélienne de la contingence. En effet chez ce dernier, le nécessitarisme gouverne la raison humaine et l'existence de l'être-là. Ce nécessitarisme échoit au pouvoir de la raison divine qui est à la base de tout. On lit dans sa pensée la fameuse expression de *Deus Sive natura*. Le « nature » et le naturant ne font qu'un seul. Depuis les atomes jusqu'aux monades de Leibniz, tout est Dieu et celui-ci est le tout. C'est pourquoi, écrit-il, « *Il n'est rien donné de contingent dans la nature mais tout y est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et à produire quelque effet d'une certaine manière* »⁷³⁷. Et il poursuit ailleurs qu'« *Une chose est dite contingente pour aucune autre cause que par rapport à un défaut de notre connaissance (defectus nostrae cognitionis)* »⁷³⁸

Pour Hegel, la contingence a droit de cité, mais sa présence est celle d'un figuratif appelé à répondre à l'injonction du dépassement. Toutefois, ajoute-t-il, « *On ne peut pas entendre cela comme si le contingent appartenait simplement à notre représentation subjective et, pour cette raison, était absolument à écarter (beseitigen) pour qu'on parvienne à la vérité* »⁷³⁹. On voit donc que la philosophie n'a pas à trop s'attarder à la contingence, et cela vaut aussi pour toute la sphère de l'esprit absolu. Ainsi, « *Hegel semble partager cet apparent mépris pour le contingent et déclare fermement que la science philosophique n'a pas à sacrifier à la considération des contingences* »⁷⁴⁰.

Ainsi avant de bien insister sur la question de la contingence dans la seconde nature de l'esprit, essayons de voir ce qu'il en est de sa première nature.

Peut-on cataloguer la nature, l'Idée dans l'être hors- de – soi, dans l'inventaire des contingences ?

⁷³⁶ On s'accorde avec Roger- Pol Droit que « Le futile donne à penser, le dérisoire conduit au sérieux, la profondeur part du superficiel. (...) Il y a cependant des situations très banales, des gestes quotidiens, des actions que nous accomplissons sans cesse et qui peuvent devenir autant de points de départ pour l'étonnement dont naît la philosophie », *101 Expériences de philosophie quotidienne*, p. 13

⁷³⁷ Spinoza, *Ethique*, I, proposition 29

⁷³⁸ *Ethique*, I, prop. 33, scolie I, citées par Mabilie, p. 13

⁷³⁹ W 8, 286-287, par Mabilie, Op.cit. *Préambule*, p. 14

⁷⁴⁰ Mabilie, Ibid. p. 10, et *Encyclopédie*, § 16, R

L'Idée dans le hors- soi c'est l'Idée dans une situation d'aliénation. Celle-ci est nécessaire en tant que passage nécessaire, condition sine qua non de l'Idée en vu de revenir à soi pour se libérer et atteindre in fine la conscience de soi. Mais, « *L'apparence ne cache pas l'essence mais en est le paraître* »⁷⁴¹. Il ne s'agit pas d'établir une vision manichéenne de l'être et du paraître, du contenu et de la forme, mais de suivre une teneur qui se métamorphose en revêtant différentes camisolles qui logent ledit contenu dans la temporalité. C'est un leitmotiv de dire que chez Hegel, il y a parfaite solidarité entre l'essence et l'existence, le réel et l'effectif, comme c'est le cas entre la raison et son autre. Mabilles note à ce propos que « *C'est l'essence du naturel qui se donne dans l'apparition de la contingence* »⁷⁴². Le chapitre IV de la *Phénoménologie* « *Toutes les figures antérieures sont des abstractions de cet esprit* », indique allusivement que la contingence se réduit à l'abstraction. Celle-ci ne signifie aucunement une futilité mais une effectivité en manque de plénitude que Mabilles réduit à une « *Faible dignité ontologique* »⁷⁴³. On serait cependant plus prudent et moins négatif que Mabilles à ce propos, surtout quand il traduit le synonymique « insignifiance » par « dénué de raison »⁷⁴⁴. Car, à supposer que le dépassement signifie une surmontée du « ne plus », catalogué par une raison qui s'auto-analyse et passe dans une autre figure, le dépassé ne peut être à vrai dire dénudé de raison. Toute effectivité, quel que soit son degré hiérarchique, ne peut être victime de négationnisme de mémoire rationnelle en régime hégélien. L'hégélianisme, comme le confirme si bien Louis Girard, est le règne du « dépassé en se maintenant »⁷⁴⁵. Même la nature ne peut être occultée de la présence de la raison. Rappelons, à cet effet, que l'esprit comme Idée incarnée dans l'espace, y maintient sa présence mais sous couvert du sommeil comme esprit dormant. Hegel dit alors que son réveil véritable traduit les volcans, les catastrophes naturelles, que nous attribuons au tropisme de l'esprit invisible qui serait peut-être le propre du « Dieu perdu » de Pascal. La nature, contrairement à certaines idées reçues, manifeste la présence d'un Dieu dans l'agitation inconsciente. Cependant, si l'on ne peut pas nier la présence de l'esprit dans la nature avec ses actions bien efficaces, somme toute celle-ci « reste en deçà du savoir rationnel »⁷⁴⁶. Cette production du même dans l'élan

⁷⁴¹ Mabilles, Op.cit. p 23

⁷⁴² Mabilles, ibid. p. 23

⁷⁴³ Ibid. p. 24

⁷⁴⁴ Ibid. p 25

⁷⁴⁵ Cf. Louis Girard, *L'argument ontologique chez Saint Anselme et chez Hegel*

⁷⁴⁶ Mabilles, Op.cit. p. 24

répétitif fait qu'il n'y a « *Pas de circularité spéculative mais une terne rotation qui fait naître et puis périr les mêmes particularités contingentes* »⁷⁴⁷.

Entre la nature et l'esprit, tandem d'ailleurs lamentable mais inséparable, les apories du système hégélien restent sans solution miracle. D'une part, celle-ci aux yeux du philosophe reste le lieu de la contingence, du hasard et de la nécessité sans aucune évolution qualitative si ce n'est la répétition rémanente du même. D'autre part, l'esprit, l'hermès de tout ce qui est, maître de sa propre métamorphose et de celle du vivant en général, étant et ayant le concept, montre une « faiblesse » devant la nature qui « *impose des limites à la rationalité* »⁷⁴⁸.

Sans trop insister sur ses limites de la rationalité dans la première nature, voyons leur statut dans la seconde nature, notamment l'esprit objectif

VIII-I-2 : Contingence dans les occurrences de l'esprit objectif

Peut-on réellement, quand on sait que la sphère de l'esprit objectif est celle des œuvres de l'esprit sans intervention de la nature, y parler de contingence ? Et quelle serait éventuellement la nature de cette contingence : serait-elle identique à la première examinée ?

Rappelons que la sphère de l'esprit objectif est celle de l'esprit produisant son monde et dans lequel il se reflète. Produire signifie donner une forme autre que le simple donné, le déjà là. Il s'agit pour l'intelligence, l'autre de la nature, de se faire volonté voulante. Les composantes de l'esprit objectif sont des produits du noble travail de l'esprit qui s'objective, qui ne se contente pas de sa simple nature biologique, mais qui l'inscrit par l'intermédiaire du travail dans le dépassement en vue d'une universalité effective fondant la possibilité d'une vie commune. La nature contingente, le donné extérieur qui n'est rien d'autre que l'altérité que l'esprit produit, est intériorisée dans une prise en charge par une vérité idéale qui la maintient sans la détruire systématiquement*⁷⁴⁹. Cette vérité idéale ne reste pas fixe dans l'individualité au sens où elle serait le propre de la seule volonté de l'esprit subjectif, mais d'une universalité qui serait le reflet du « nous » de la communauté

⁷⁴⁷ Mabilles, Op.cit. p. 30

⁷⁴⁸ Mabilles, ibid. p.31

⁷⁴⁹ Sur ce point, on peut convenir avec Mabilles lorsqu'il dit que « On ne surmonte pas la contingence du donné en l'anéantissant », Ibid. p. 118

qui subjugue les contingences individuelles qu'elle ramène à un indivis dans lequel tous se reflètent.

Il y a donc bien présence de la contingence dans l'esprit objectif car étant produit, « *le produire lui-même va rencontrer et engendrer de la contingence* »⁷⁵⁰. Quelle est la teinture de cette contingence dans le produit spirituel objectif ?

L'esprit objectif est le monde que l'esprit produit à partir de lui-même*⁷⁵¹. Mais ce monde toujours en action en quête de sa perfection, toujours histoire (l'histoire de l'esprit c'est son action, car il n'est que ce qu'il se fait), présente des anomalies qui expliquent son inadéquation. Celle-ci s'inscrit dans la logique du réel toujours ébranlé par la dialectique qui le contrarie*⁷⁵². On n'est plus dans la nature, dans ses contingences spécifiques ; ici on verra bien qu'il s'agit d'autres formes de contingences, à savoir des ajustements et réajustements dans le risque. Car, en tant que monde posé, la sphère de l'esprit objectif « *est une altérité en laquelle l'esprit doit se réaliser mais aussi peut se perdre* »⁷⁵³.

D'abord, dans la sphère du droit, la propriété, en l'absence de tout contrat qui définit la condition de l'appropriation des objets, place les individus dans une situation de précarité extrême. Le contrat écarte l'arbitraire et la violence en dégageant les limites et droits de chacun dans sa propriété. Ce contrat a affaire à résoudre l'avoir puisque les individus sont englués au quotidien dans un milieu d'objets de convoitises qui nécessitent une réglementation juridique de telle sorte que chacun peut demeurer en sécurité dans sa propriété. L'avoir constitue et continue à être la première forme de contingence à laquelle l'esprit va se confronter. La propriété d'un individu signifie que celui-ci met son empreinte sur une chose déterminée qu'il appelle « mienne ». Mais celle-ci peut du jour au lendemain changer de propriété, ce qui veut dire, dès lors, que la relation des individus, mais aussi leur vie, planent dans la contingence. Ainsi le contrat comme l'arbitraire qui guide son principe, restent tous dans le bas niveau, celui de la contingence. Ce règne des possédants a son pendant, dans une échelle beaucoup plus vaste, dans la société civile.

Dans le cercle des possédants, celui du règne de la nécessité, de l'entendement et de l'intellect, c'est seulement le hasard qui gouverne la relation interindividuelle. L'égoïsme et la poursuite de l'intérêt particulier dans le commerce, les transactions, fait que chacun n'a pour but que la réalisation de ses propres intérêts ainsi que la satisfaction de ses besoins et

⁷⁵⁰ Mabilie, Ibid. p. 120

⁷⁵¹ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Op.cit. § 4

⁷⁵² Cf. *RR* de Marcuse pour qui rien n'est réel qui ne se maintienne dans une lutte à mort avec les situations et les conditions de son existence.

⁷⁵³ Mabilie, Op.cit. p. 132

désirs. Or, puisque la vie de l'universel est celle de la finalité commune, la société civile, dans toutes ses occurrences, est celle de l'universalité abstraite (la fausse universalité) de la nécessité naturelle. Etant donné que les individus semblent oublieux du règne de leur noble être, celui de l'esprit au profit du simple avoir sans moralité ni raison- au sens effectif du terme-, ils mènent une vie contingente et accidentelle. C'est pourquoi Hegel affirme que

« Dans la société civile, chacun est son propre but et toutes les autres choses ne sont rien pour lui (...) la société civile tout entière sera le terrain de la médiation, le terrain où toutes les singularités, toutes les dispositions, toutes les contingences de la naissance et de la fortune ont libre cours, où déferlent aussi les vagues de toutes les passions »⁷⁵⁴.

Donc comme lieu de la particularité et de l'entendement, la sphère de la société civile dévoile la précarité de manière plus manifeste. La raison, quant à elle, s'occupe en permanence de l'éradication de ces contingences qui sont comme des virus qui changent de formes. On nous pardonnera de mentionner la contingence au niveau du juge qui peut abuser de l'arbitraire, et la contingence du moralisme subjectif qui ôte d'emblée à la société toute possibilité de vivre ensemble par l'abus de l'égoïsme du moi individuel dans son formalisme pur. Dans l'effectivité le mot d'ordre doit impérativement être une participation à l'universalité concrète dans l'exigence de conformer son moi individuel au nous de la juste mesure par une raison voulante dans l'action. Si l'on peut parler de subjectivité au niveau de la moralité, celle-ci « *n'est plus particulière, mais devient porteuse d'une exigence universelle* »⁷⁵⁵. Or, ce qui se passe dans la religion (au sens des diverses confessions) avec la bannière du sentiment et du fanatisme destructeur, écarte l'individu de l'universalité concrète. Le fait d'abandonner l'universalité effective, pour l'universalité abstraite à laquelle on veut accorder plus d'importance, peut créer le conflit chez l'individu qui décide de se réfugier dans l'exaltation de son moi dans l'abstraction et le vide. Du coup, le fanatisme religieux conduit sans détours à l'extrémisme ; l'absolue contingence. C'est aussi dans la même occasion le cas du terrorisme qui peut en découler et dont le propre est la destruction aveugle. Cette scission que provoque l'abstraction subjective, entre son moi individuel -dans le devoir être-, et l'universalité effective –ce qui est- crée dans la sphère objective des problèmes que nous connaissons à l'époque actuelle et dont la solution peine à voir le jour. Pas non plus de solution miracle à cet égard. Ainsi, « *Pour réconcilier subjectivité et effectivité, il faut que l'universel exigé ne soit pas purement formel, mais se*

⁷⁵⁴ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Op.cit. § 182, Add.

⁷⁵⁵ Mabilie, Op.cit. p. 136

*réalise dans l'engendrement historique d'une communauté éthique »*⁷⁵⁶. Dans cette perspective, ni la société civile dans son vaste spectre avec ses structures (police et corporations) ni le droit, ne semblent en mesure de résoudre le sérieux de la contingence. Le rapport de force qui sous-tend les interactions au niveau socio-économique pour « *l'homme du besoin* » traduit un certain malaise vu que *l'homme frôle l'animalité dans ses formes aveugles de transaction. La non- liberté lie désormais les individus, car « la nécessité naturelle est elle-même contingence »*⁷⁵⁷.

Enfin, l'Etat, comme sommet de vérité de l'esprit objectif, sera-t-il en mesure, vu qu'il ramène l'individu au citoyen membre de « la réalité en acte de l'Idée substantielle », de dépasser la contingence ?

Hegel n'en disconvient pas, et il avance promptement la subordination stricte des sphères précédentes à l'Etat qui est leur vérité résolvant les contradictions, notamment celles de la société civile. Et selon Mabilie, « *la figure ultime apparaît comme ce qui cumule et intègre la richesse des déterminations antérieures en les purifiant des scories de l'arbitraire, de la violence et du contingent* »⁷⁵⁸. Voilà qui nous rassure d'un coup car la venue de l'Etat se sent, et seule sa présence peut maintenir l'ordre. Peut-on en conclure hâtivement qu'il n'est plus question de s'attarder aux aléas de la contingence ? L'épreuve de la contingence, est-elle alors mise définitivement hors service ?

Ce qui est curieux, c'est qu'on voit Hegel mettre l'Etat dans une position de fondement : « *L'Etat est d'ailleurs présent dans la société civile* », et « *ces deux sphères sont dorénavant liées simultanément* »⁷⁵⁹. Donc la présence de l'Etat comme fondement de la société de manière immanente, et sa distanciation comme instance suprême censée résoudre les contingences inhérentes à celle-ci, sonne mal à l'oreille et nous plonge du coup dans l'expectative. Et pourtant, Hegel, à la fin de la *Philosophie de la religion*, profère des paroles qui traduisent une méfiance eu égard aux agents politiques qui médiatisent le fonctionnement de l'Etat. Si les philosophes constituent « une castes de prêtres » loin des affaires politiques, cela signifie clairement que les politiques dans leur « façon changeante » de procéder, ne sont pas les vrais guérisseurs susceptibles de juguler les vicissitudes sociopolitiques. Il poursuit,

⁷⁵⁶ Mabilie, Op.cit. p. 137

⁷⁵⁷ Mabilie, ibid. p. 137

⁷⁵⁸ Mabilie, ibid. p. 141

⁷⁵⁹ Ici, Cf. Rosenfield dans *Politique et Liberté*

« L'Etat n'est pas une œuvre d'art ; il est dans le monde, par suite dans la sphère de l'arbitraire, de la contingence et de l'erreur ; des mesures fâcheuses peuvent le défigurer par plusieurs côtés »⁷⁶⁰.

Ces forces négatives ne doivent pas être considérées comme figurants inutiles, car elles sont la matière substantielle des agents de l'Etat pour assurer leur travail. La finitude de l'esprit objectif fait qu' « *il y a inadéquation entre le concept d'Etat et les Etats historiques* »⁷⁶¹ tels qu'ils existent empiriquement.

Ainsi, peinant à résorber la populace (*Pöbel*) qu'engendre la société civile qui produit une masse sombrant dans le dénuement, et par la suite la perte de l'honneur, aussi incapable de satisfaire le besoin spirituel (différent du système de besoin matériel), l'Etat incarne la liberté dans sa finitude. A l'échelle mondiale, le scénario est pire, car les relations utopiques inter-états, sont contingentes et débouchent généralement sur le conflit, la guerre, et ôtent du coup toute réalisation réelle et plénière de la liberté. Pour que celle-ci garde tout son sens de subjectivité infinie, il faut tourner le regard dans le royaume de l'esprit absolu où la satisfaction spirituelle atteint toute sa plénitude. Celui-ci est-il indemne de contingence ?

Dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*, Hegel semble en désaccord avec toute prétendue affirmation à ce sujet. En effet, souligne-t-il, dans la religion

« Il suffit de remarquer ici que dans la conscience de l'homme simplement pieux se trouve une entière contingence ; en un cas comme dans l'autre les pensées pieuses demeurent des sentiments de gratitude ; des événements bons où mauvais sont des coups du sort, ou bien l'homme accepte le bonheur et le malheur, comme cela vient, sous son aspect particulier, différent, immédiat, sans réfléchir et dans les choses les plus diverses l'une comme l'autre »⁷⁶².

Comment comprendre cela, vu que la sphère de l'esprit absolu est celle où l'esprit atteint sa conscience de soi ?

L'homme pieux, ainsi que nous l'avons montré précédemment, n'est pas le religieux au sens noble du terme, à savoir celui qui doit par le truchement de sa raison savoir spéculativement la nature de Dieu, le porter au concept pour lui rendre toute sa dignité. Or, puisque certaines formes religieuses, sont des formes et non pas la religion, elles ne sont pas, par leur éloignement du contenu substantiel, en adéquation avec le dire exact du Verbe, Dieu en tant qu'esprit et dont la vraie adoration doit se faire aux confins de l'esprit dans son

⁷⁶⁰ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.-L. Vieillard-Baron Op.cit. § 258, Add.

⁷⁶¹ Mabillet, Op.cit. p. 143

⁷⁶² G.W.F. Hegel, *PR*, I, *Notion de la religion*, Op.cit. p. 23

savoir. C'est pourquoi la forme vraie dans laquelle la religion se voit en adéquation avec son vrai contenu, la philosophie s'entend, est le lieu natal où l'Idée jouit de soi en dehors de toute contingence dans sa maturité plénière.

VIII-I-3 : Vie tragique et vie contingente captées par la félicité

On qualifie souvent la philosophie hégélienne de panlogisme*⁷⁶³ et de pantragisme. Ce faisant, il est besoin de lever certaines équivoques qui affleurent sur cette question. Si Hegel professe la rationalité du réel et la nécessité du tragique dans le Logos comme dans la vie, il ne faut pas en profiter pour réduire son système au tout est tragique. Le vrai est le tout, et celui-ci ne peut parvenir à la rationalité que par le processus dialectique travaillé par la puissance du négatif ainsi que les contradictions.

Le système ne légitime pas toute forme de tragédie, mais paradoxalement, l'historicité de l'esprit objectif signifie sa « tragédicité » comme le soutient Bernhard Tuschling. La pensée active est plus déterminante dans le système. Elle est à l'œuvre dans la confrontation des contraires pour, au final, mettre à jour l'autodétermination du logos comme pensée effective qui certifie ainsi la rationalité du réel. Celle-ci ne peut venir au jour que dans l'union de la théorie et de la pratique, du dehors et du dedans, de l'intérieur et de l'extérieur, pensée de manière spéculative. C'est, d'ailleurs pour cette raison que Hegel fustige la vision de Goethe dans le *Faust* où celui-ci opère la disjonction entre la théorie et la pratique. La pensée active du logos détermine bien évidemment le contenu du cours de l'histoire ; car c'est elle qui agit, et rien n'est réel qui ne soit la réalisation d'une Idée.

Chez Hegel on note trois niveaux de vie qui n'établissent nullement des niveaux spécifiques de la tragédie. On note dans la première Encyclopédie la vie logique (qui n'a rien de tragique, ici l'Idée jouit d'elle-même dans sa vitalité dynamique comme l'est l'Idée éternelle), la vie naturelle (nature comme un tout dynamique mais dans sa monotonie) et la vie spirituelle.

La vie, la vraie, est celle qui est consubstantielle à la tragédie et qui s'oppose à la vie dans la pensée pure (Idée dans son abstraction) et à la vie dans la fin de l'*Encyclopédie* qui est celle de la réconciliation subsumant l'empiricité et la naturalité. Par exemple la belle totalité grecque qui symbolise le règne de la substantialité est vouée à l'échec ; et c'est ce

⁷⁶³ Selon P. FOULQUIE, panlogisme est le « Mot créé par J. ERDMANN pour désigner la doctrine de HEGEL, d'après laquelle tout le réel est rationnel et le rationnel réel, en sorte que le réel peut être construit d'après les seules lois de la pensée rationnelle » *Dictionnaire de la langue philosophique*, p.508

qui se matérialisera plus tard dans la tragédie d'Antigone : la loi divine contre la loi humaine. Le citoyen « *jouit de sa propre œuvre en vivant dans la cité. Mais cette belle vie éthique est vouée à l'éclatement ; le sens tragique de la vie ne sera révélé en fait que dans la Phénoménologie de la tragédie, moment de la phénoménologie de la religion de l'art (KunstReligion) qui instaure la hiérarchie nécessaire entre la figure éthique de l'esprit (voir Antigone) et la figure artistique de l'esprit* »⁷⁶⁴. La grandeur de l'homme dans cette forme de la tragédie se mesure dans le malheur. C'est exactement ce qu'on voit dans *Œdipe roi*. La vie dans le système de la vie éthique est celle qui est dans « la vallée des ossements » comme l'évoque la *Raison dans l'histoire*. Celle-ci (cette raison) ne se découpe et s'enlève que dans cet abîme nécessaire au processus de l'esprit. L'action philosophique consiste alors au rachat de cette tragédie, de cette douleur dans l'élévation conceptuelle, celle de l'Idée de la philosophie. C'est pourquoi, selon J.-L. Vieillard-Baron, la vie proprement dite, celle de l'esprit et celle de la vie spirituelle est d'essence tragique. Donc penser ce qui est, c'est à cela que consiste l'entreprise philosophique ; et ce qui est, c'est la vie en tant que règne incorporant la tragédie. L'existence humaine retrouve son dynamisme que si elle est processus intégrant nécessairement la tragédie. Ainsi parmi les connecteurs immanents au devenir de l'esprit, la tragédie est le calvaire sans quoi l'histoire manquerait de matériaux pour embellir tant soit peu son décor. L'existence humaine, le monde humain, est affrontement permanent de la mort, séjour dans le négatif, soumission au calvaire pour essayer d'y triompher. Ici affleure la différence de Hegel avec Platon. Ce dernier prône la mort spirituelle en tant que détachement de la vie ; tandis que Hegel, comme on vient de le noter, enseigne que la vie, la vraie, ne consiste pas à fuir le négatif mais d'y séjourner et à en triompher.

Dans le système de l'*Encyclopédie*, la tragédie peut se lire dans l'esthétique et dans la religion. Toutefois la vie dans l'Idée, infinité simple, n'est pas encore la vie de l'esprit car y fait défaut la tragédie ; elle reste comme Idée de la vie comme l'Idée absolue qui manque d'objectivité. C'est pour cela que l'on peut relativement légitimer, vu que la tragédie est consubstantielle à la vie, la vraie, que **l'esprit objectif** qui ne divorce jamais avec la tragédie, même dans son moment suprême que constitue l'histoire mondiale, est supérieure à **l'esprit absolu** où le tragique n'est que provisoire dans l'art et la religion réconciliés dans la philosophie qui réconcilie l'esprit avec la félicité. S'il en est ainsi, c'est parce que l'histoire en tant que règne de l'esprit objectivé n'est pas le lieu de la félicité et que celle-ci

⁷⁶⁴ *Revue Philosophique*, janvier, mars 2007, partie *Hegel et la tragédie de la vie* par J.-L. Vieillard-Baron, p.45

n'a lieu d'énonciation que dans l'éternité et non pas dans l'esprit objectif qui ne peut pas atteindre la conscience de soi. La vie éthique, celle qui inscrit la tragédie au cœur du processus historique, est supérieure à la vie absolue dans l'esprit absolu comme dans l'Idée absolue. Si la vie est dans le mouvement, « L'esprit ne retrouve sa vérité que dans l'absolu déchirement ». On ne doit pas minimiser le poids de la naturalité qui est déterminante, et qui, comme dans la vie sociale, reste inhérente à toute vie politique qui provoque l'éclatement de l'harmonie établie. C'est ici qu'on voit manifestement la différence de Platon qui exclut la naturalité de la cité (excluant la famille et la propriété) et de Hegel qui l'intègre et en fait une nécessité pour l'ordre éthico-politique. Il n'empêche, tous deux s'appuient sur l'Idée comme leur principe de base, seulement Platon ne pouvait pas voir le principe moderne de la subjectivité infinie qui était pourtant enfoui dans sa pensée.

La fonction du tragique, sa raison d'être, consiste à manifester l'irréductibilité du négatif dans la vie éthique. Alors rien ne sert à vouloir, de toute beauté, esthétiser le règne éthique qui se complait dans la présence dans celle-ci qui assure le passage d'une figure à une autre. La vie authentique manifeste et inscrit la tragédie dans son sein. Cette vision contraste avec celle de Schiller qui présente la belle âme passive comme le héros de la tragédie grecque. La vie humaine est comme la vie divine que l'on peut appréhender en ces termes, selon *La préface de la Phénoménologie de l'esprit* :

« On peut donc, si l'on veut, dire de la vie de Dieu et de la connaissance divine qu'elles sont un jeu de l'amour avec lui-même ; cette idée retombe au niveau de l'édification et même de la fadeur, lorsqu'il y manque le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif »⁷⁶⁵

Donc penser le Vendredi saint historique, en le ramenant au Vendredi Saint spéculatif, revient à transformer l'amour en savoir, aliénation de la pure subjectivité, de la belle âme dans la passion conceptuelle.

⁷⁶⁵ GW 9, trad. Bourgeois, *Op.cit.* p.38

VIII-II : Structure monoclinale de l'esprit objectif et de l'esprit absolu

Expression conceptuelle qui peut s'avérer insolite, la structure monoclinale de l'esprit décrit l'inclinaison de ses différentes déterminations, a fortiori de ses sphères vers un principe substantiel porteur et fin de leur processus. Raison pour nous d'essayer de la déchiffrer, aussi fastidieuse soit-elle, ce qui fait bon ménage aussi bien dans l'esprit objectif que dans l'esprit absolu. A cet effet les concepts de liberté, de raison, d'Idée et d'esprit qui dans l'apparence est le premier dénominateur commun, peuvent nous aider à circonscrire cette vérité dans une première approche. Dans un deuxième et troisième niveau, les concepts de scission ou contradiction et de raison dialectique semblent respectivement euristiques dans ce dévoilement de l'intimité de la raison, qui ne s'offre jamais de manière plénière, mais discrète dans sa duplicité. C'est ainsi que nous voulons procéder à cette mise en scène érotique du dévoilement car l'habit est fait pour le déshabillage, et l'esprit objectif comme l'esprit absolu sont des formes dévoilées du contenu. Que signifie la structure monoclinale dans ce contexte et quel impact et sens revêt-elle dans cette dimension bi structurelle de l'esprit ?

VIII-II-1 : *L'idée comme médiatrice immanente*

Il est ici question d'une tentative de chercher en vérité ce principe commun à partir duquel peuvent s'identifier ces deux versants de l'empire de la raison. Les cycles de l'esprit tant l'esprit subjectif, l'esprit objectif que l'esprit absolu, sont tous les habits du concept, à savoir les différentes formes cycliques qu'il s'est donné au cours de ses manifestations. A cet effet, l'esprit bien qu'il soit dans le tombeau du changeant, reste somme toute le facteur inchangeant aussi inadéquate que puisse être l'enveloppe qui le contienne. La *Phéno* dit en ces termes que « *L'esprit est l'essence absolu qui se soutient soi-même* ». Ainsi on a vu qu'historiquement l'être vrai de l'esprit se mesure autant dans son action que dans son résultat. La *Philosophie du droit* hausse le ton à cet effet que :

« L'histoire de l'Esprit est le fait de l'Esprit, car l'Esprit est seulement ce qu'il fait, et son fait est de devenir l'objet de sa propre conscience par lui-même, et ici assurément, en tant qu'Esprit, et de se concevoir en s'explicitant pour lui-même (...) Les Etats, les peuples et les individus, en cette œuvre de l'Esprit du monde, se tiennent dans leur principe déterminé particulier, qui a trouvé son explicitation et sa réalité effective

dans leur constitution et dans l'étendue entière de leurs situations; ils sont conscients de celles-ci, et sont immergés dans l'intérêt qu'ils leur portent, tout en étant des instruments et des membres inconscients de cette œuvre intérieure de l'Esprit, où ces figures disparaissent, mais où l'Esprit en-et-pour-soi prépare et élabore son passage à l'étape prochaine et supérieure »⁷⁶⁶.

Tout ce grand scénario bariolé au cœur de l'esprit objectif et l'esprit absolu, traduit l'existence d'un principe immanent dans ce voir objectif et dans le non voir absolu comme « *Identité du voir et du non voir dans le voir lui-même* »⁷⁶⁷. Ce qui d'une autre manière nous certifie que le devenir, porteur de la fluidité de l'esprit est la condition sine qua non de sa maturité plénière. Dans l'histoire universelle les passions et ambitions ne sont qu'une causalité satellite mais l'efficacité est en l'Esprit. L'esprit est le divin- « Dieu seul est et il n'est que par sa médiation avec lui-même »⁷⁶⁸-, moteur de tout mouvement, âme dans les corps dont toute vie échoit à sa détermination. Une vision véritable en l'esprit ne veut aucunement signifier une reconversion malebranchienne (selon celui-ci toute action véritable est de Dieu ; mais entendons-le au sens d'un Dieu transcendant). Parce qu'il ne se déploie qu'en vue de la liberté, que la liberté constitue son être et son essence, le principe immanent et transcendant, au sens d'une tension graduelle vers sa forme achevée, l'esprit sous-tend ses deux formes comme un souffle intime substantiel à l'œuvre dans ses deux sphères que sont l'esprit objectif et l'esprit absolu⁷⁶⁹. L'Esprit se pose et s'oppose tout en étant certain de se retrouver lui-même ; il est « *le processus qui engendre ses propres moments et les traverse tous. Son contenu positif et sa vérité consistent dans ce mouvement tout entier* »⁷⁷⁰. C'est l'Idée divine dans sa cordialité comme corps et âme, car même l'Etat empirique comme détermination ultime de la sphère objective ne saurait réaliser concrètement l'Idée de l'Etat. D'ailleurs, la « ruse de la raison » est l'action de l'Idée qui s'empare du tout qu'elle sillonne et garde intacte sa puissance au travers du déchirement des passions. Hegel de dire que

« La raison est aussi rusée que puissante. La ruse consiste en général dans l'activité médiatisante qui, en laissant les objets, conformément à leur nature propre, agir les uns sur les autres et s'user au contact les uns des autres, sans s'immiscer immédiatement dans ce processus, ne fait pourtant qu'accomplir son but. On peut dire dans ce sens que la providence divine, vis à vis du monde et de son processus, se comporte, comme la ruse

⁷⁶⁶ G.W.F. Hegel, *PPD*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, *Op.cit.* §§343,344

⁷⁶⁷ Althusser dans *Marx*

⁷⁶⁸ G.W.F. Hegel, *PR*, *Op.cit.* p. 129

⁷⁶⁹ Rappelons qu'au début, l'esprit était dans son concept, c'est-à-dire immédiat ; donc les épithètes subjectif, objectif et absolu sont ses résultats ou dérivés de sa propre action

⁷⁷⁰ *Phénoménologie de l'esprit*, vol I, trad. Hyppolite, *Op.cit.* p 40

absolue. Dieu laisse faire les hommes avec leurs passions et intérêts particuliers, et ce qui se produit par là, c'est la réalisation de ses intentions, qui sont quelque chose d'autre que ce pour quoi s'employaient tout d'abord ceux dont il se sert en la circonstance »⁷⁷¹

Les contradictions dont souffre l'esprit objectif, plus manifestement dans les différends de rapport d'Etat à Etat et dont la résolution débouche généralement sur la guerre, n'ont leur solution ultime que dans l'idéalisme absolu où elles sont médiatisées dans le règne de l'esprit se symbolisant par la pensée dans la pensée. Le propre de l'Idée consiste à s'ouvrir, se projeter pour revenir à soi, c'est-à-dire *causa sui*. Ce mouvement est bien mis en évidence dans la *Logique* comme activité autonome du concept ou de l'esprit se produisant lui-même. Cet arrivage où la raison se côtoie avec la divine liberté, fait qu'elle se meut de manière inconditionnée entre sensible et spiritualité sans être fascinée ni piégée par ces masses de plombs susceptibles de l'attirer vers le bas. L'esprit est bel et bien la raison libérale tolérant l'irrationnel et le contingent qui se réfugient désespérément dans son monde. Du pôle nord absolu au pôle sud objectif, l'esprit se sait comme libre, et quelle que soit sa durée de séjour dans l'un ou l'autre, le principe de liberté guide au quotidien sa marche. Donc qu'elle soit à cheval*⁷⁷² ou à pied, c'est l'idée qui dans l'ensemble des dissonances étale l'étendue de ses ailes dans et au delà de l'espace et du temps. Ces derniers ne sauraient, contrairement à Kant qui y voit les limites de l'action de la saine raison, déterminer le siège de la raison éternelle et intemporelle. L'idéalisme transcendantal limite les pouvoirs de l'esprit en le soumettant à la puissance de la chose en soi. Cette façon de procéder chère à l'*Aufklärung* n'est que pure méconnaissance de l'idéalisme absolu qui confère à l'esprit sa liberté illimitée. En effet étant l'illimité au sens idéal, l'esprit est comme Alice et c'est ainsi qu'il peut se regarder dans l'intérieur de son propre miroir.

Si rien n'existe qui ne soit la réalisation d'une idée, alors « Le concept est le libre, en tant qu'il est la puissance substantielle qui est pour elle, et il est la totalité, en tant que chacun des moments est le tout que lui-même est, et est posé comme unité inséparable avec lui [...] Le point de vue du concept est d'une façon générale celui de l'idéalisme absolu, et la philosophie est une connaissance qui conçoit, dans la mesure où en elle tout ce qui vaut, pour la conscience autre qu'elle, comme un étant et quelque chose de subsistant-par-soi en son immédiateté, est su simplement comme un moment idéal »⁷⁷³.

⁷⁷¹ G.W.F. Hegel, *Enc I, SL*, Op.cit. *Addition*, §209, p. 614

⁷⁷² Hegel disait de Napoléon quand celui-ci entra dans la ville d'Iéna : « J'ai vu l'Empereur à cheval rentrer dans la ville pour aller en reconnaissance »

⁷⁷³ G.W.F. Hegel, *Enc. I, SL I*, § 160, p.407 et Add. §160, p. 590

Ainsi déploiement dans l'expérience ou déploiement dans le logico- spéculatif, n'est rien d'autre que la raison s'identifiant à elle-même dans un procès de l'insuffisance des moments de son parcours. Il y a bien de la raison dans l'histoire comme dans le règne noble de la pensée qui se sait, une raison orchestrée par l'activité de « *l'esprit étant-en-soi au travail dans son intérieur* »⁷⁷⁴. Elle est idéale aussi bien que réelle, temporelle comme intemporelle, subjective comme objective, mondaine comme spéculative, et ne se nourrit saisonnièrement qu'à sa propre production, aussi variée soit-elle. Etant l'universel intemporel, l'esprit ne peut négliger sa fonction intégratrice le faisant acteur et arbitre décisif aux traverses logico- historiques qui témoignent et marquent chacune une facette du degré de son développement, toujours à renouveler. Il est statique et changeant, principe et moteur, bref teneur immanente à l'œuvre dans toutes ses déterminations notamment dans l'esprit objectif et l'esprit absolu ; ce qui mesure d'ailleurs son grade de premier médiateur absolu : « *Le fini n'est pas ce qui est ; l'infini non plus n'est pas fixe ; ces déterminations ne sont que des moments du processus* »⁷⁷⁵. Cette traversée sans répit dans sa différenciation avec soi, est une nécessité légitime de l'idée en mouvement, aussi bien dans la nature, dans l'histoire que dans l'esprit. La libéralité de la raison hégélienne se vérifie strictement dans son appel dialectique que constitue la vie même de l'esprit. Donc animé par la même substance dans un cycle sans repos, le processus de l'esprit s'inscrit dans le dépassement et le renouvellement de son corps qui reste à jamais fidèle à son devenir. Raison alors de traiter l'interspécificité*⁷⁷⁶ de l'Idée comme espèce à travers ses genres que sont l'esprit subjectif, l'esprit objectif et l'esprit absolu. Tous trois, comme trois personnalités différentes, sont issus d'un même héritage biologique, d'un dieu mort et ressuscité dans les institutions socio politiques et parvenant à la conscience de soi idéale dans l'esprit absolu, notamment dans sa cime spéculative. Tout de même leur visée reste une tension vers la liberté, dont l'ultime forme plénière s'inscrit dans l'esprit absolu, notamment dans sa cime spéculative, où l'esprit, connaisseur aguerrí, trouve sa tranquillité spirituelle dans son être en et pour soi. Voilà qui symbolise peut-être le monde des élus de l'esprit. Ce monde des élus se dépeuple de plus en plus, car aujourd'hui la force technologique et le développement spectaculaire de l'industrie corrompent les consciences désireuses de tendre vers ce monde des lumières énergiques et vivantes de l'esprit. Effet d'ailleurs périlleux étant donné qu'affaiblir la culture idéale de l'esprit, revient à ôter du monde son âme qui est sa sève nourricière.

⁷⁷⁴ G.W.F. Hegel, *Enc.III, Philosophie de l'esprit*, Op.cit. Additions § 381, p. 391

⁷⁷⁵ G.W.F. Hegel, *PR*, Op.cit. p. 130

⁷⁷⁶ Terme biologique désignant la relation entre les espèces

L'homme unidimensionnel que nous décrit Herbert Marcuse, n'est rien d'autre qu'une conscience universelle dont l'universalité n'a de teneur que ce qu'il y a de plus pauvre. Les conséquences sont manifestes aujourd'hui avec les catastrophes naturelles et avec l'effet de serre qui détruit la couche d'ozone. Bref, la raison de la raison contemporaine semble être négligée par ces instruments qui s'efforcent de se rebeller contre elle en agissant adéquatement de concert avec les forces aveugles et inconscientes à l'œuvre dans l'histoire (se mesurant dans l'explicitation des sérieux problèmes qui peuvent cette fois-ci traduire une fin comme cessation liée aux catastrophes naturelles et à l'effet de serre ; problèmes écologiques qui cette fois-ci se posent avec acuité). L'on doit s'interroger alors sur le sens actuel de l'humanisme. L'esprit est vie car il a le concept en soi. Donc animés de la vie du concept, l'esprit objectif et l'esprit absolu se déclinent vers la liberté qui est substantielle dans le premier et authentique dans le second. Ainsi l'Idée sous jacente « *est divine, elle est Dieu même en tant qu'il est mouvement incessant et vie absolue* »⁷⁷⁷.

Enfin, peut-on dire que le médiateur immanent qu'est l'esprit, la raison, est aussi l'intercesseur qui a insufflé la fibre philosophique aux différentes philosophies passées et présentes dont la réconciliation est dans l'Idée, la philosophie une et pérenne. C'est parce que l'Idée qui les a apostrophées de l'intérieur, a aiguisé leur désir de la porter et d'actualiser ses formes particulières qu'elle a revêtues à leur avènement, qu'elles sont toutes ses instruments. A cet effet toute philosophie marque de fabrique de son auteur se départit de cet « égoïsme » et se comprend comme pénétration passagère de l'Idée et porteuse de son empreinte. C'est ainsi que la vie éternelle du concept peut s'appréhender comme l'égologie de l'esprit. L'Idée divine s'incarne, s'aliène et se retourne en soi comme esprit du peuple et esprit du monde dans l'esprit objectif pour enfin s'accomplir en et pour soi dans l'esprit absolu. Dans ce dernier la vie de l'Idée s'améliore qualitativement dans l'amoindrissement de la contingence. L'esprit est lui seul son propre pilote qui oriente la navette tandis que héros de l'histoire et philosophes, sont tous embarqués et irrésistibles à l'orientation qu'il leur soumet. Le spectacle de l'histoire n'est rien d'autre qu'une mise en scène plus ou moins érotique de l'Idée soumise à son propre dévoilement, car sens et existence se rapportent à elle.

VIII-II-2 : L'ubiquité de la raison dialectique dans l'esprit objectif et l'esprit absolu

⁷⁷⁷ J.- L. Vieillard-Baron, *SST*, Op.cit. p.145

Présidant à l'intérieur du réel et du savoir, dans l'universel objectif comme dans l'universel absolu, la dialectique est une « méthode » ou une procédure logique qui maintient leur vitalité. La raison dialectique maintient sa présence immanente aussi bien dans l'esprit objectif que dans l'esprit absolu sous des formes différentes. Toutefois, cela peut paraître paradoxale mais la complexité de l'esprit recèle des significations encore beaucoup plus profondes. Le propre de la raison dialectique, c'est bien évidemment de créer le bond en avant qui annihile la fixité et l'immobilisme. Si la dialectique est le mouvement immanent qui réside au cœur des choses dans une tension permanente avec leur contraire, il va de soi que même l'esprit absolu, censé exposer les formes de l'esprit dans leur absoluité, n'est pas réfractaire à ce dynamisme qui guette l'idée dans sa circularité. Même à sa zone tranquillisée la vie de l'esprit dans l'esprit absolu est brinquebalée ; l'Idée divine ne connaît jamais de trêve, le seul Sabbat pour elle c'est son maintien dans la cadence circulaire. C'est donc pure illusion d'interpréter ce terme, comme un repos, une identité sans mouvement car la raison dialectique est présence dans l'alternance saisonnière. Cette raison dialectique est bien présence, vie et mort à la fois. Elle se médiatise dans le vivant comme dans le non vivant, dans l'esprit objectif comme dans l'esprit absolu. Autrement l'Idée préside et s'auto médiatise dans une vie sans fin. Dans la *Logique*, elle est comme « Dieu avant la création du monde et de tout esprit fini ». Dans la même mouvance l'identité de Dieu le Père, Fils et du Saint- esprit symbolise le mouvement d'un phénix qui renaît toujours de ses cendres. Ceci semble donc valider la présence immanente de la raison dialectique dont l'insatisfaction la porte au delà de la sphère objective de l'Idée en vue de joindre celle-ci à sa liberté véritable. Hegel dans sa jeunesse n'a pas fait une différenciation entre l'esprit objectif et l'esprit absolu. Ainsi dans sa maturité, peut-on dire que « *le progrès dans sa pensée consiste précisément à avoir distingué entre les deux sphères, auparavant indifférenciées* »⁷⁷⁸.

La raison poussée jusqu'à la pointe absolue, intègre en soi l'imagination, la représentation comme l'irrationnel, en se posant audacieusement comme la mesure de toute chose. Cette déification de la raison vivante sanctionne l'idéalisme absolu. Hegel n'est-il pas sur ce point nostalgique du dogmatisme sophiste qui faisait de la raison humaine la mesure de toute chose ? La différence fondamentale entre l'enseignement des sophistes (tout homme est la mesure de toute chose) et de celui de Hegel (la raison humaine peut s'égaliser à la raison divine), se trouve dans le fait que chez ce dernier, seul le philosophe

⁷⁷⁸ Gumplovicz.- *Sociologie et politique*. 1 vol. in-8° de 302 pages, de la Bibliothèque sociologique internationale, Giard et Brière, éditeurs, Paris, 1898, cité dans le vol. *Le Devenir Social, Revue Internationale D'Economie, D'histoire Et De Philosophie*, Quatrième Année, Paris, V. GIARD et E. BRIERE, Libraires-Editeurs, 1898, article, p. 236

spéculatif est en mesure d'accéder à cette cime. Selon le philosophe, particulièrement hégélien, il ne peut pas y avoir de déficience en intelligibilité ; tout est compréhensible, traductible en langage conceptuel. C'est ainsi que l'exposent les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*

« Il n'y a qu'une raison, il n'en est pas une seconde, surhumaine ; elle est le divin dans l'homme. La philosophie est la raison qui s'appréhende sous forme de pensée »⁷⁷⁹.

On ne peut voir ici que l'affirmation de la toute puissance de la raison, celle qui semble donner raison au cartésianisme (« L'homme est maître et possesseur de la nature »). L'élan programmatique hégélien le résume clairement. Rappelons-nous qu'en réaction contre la philosophie des Lumières, Hegel comme ses pairs romantiques, cherchaient à faire revenir Dieu, à l'intégrer dans la philosophie dans son identité avec la raison, lit-on dans la *Différence des systèmes de Fichte et de Schelling*. Ici la pensée du jeune Hegel, qui d'ailleurs n'a pas variée, est l'affirmation solennelle de l'irrationnel dans la raison comme « identité de l'identité et de la non-identité »⁷⁸⁰. Avec Hegel, penser c'est penser toute la vie avec la prise en compte de l'irrationnel, introduit nécessairement dans la pensée qui le surmonte en l'intégrant dans la divine raison. Le processus continu d'où s'inscrit la liberté insère l'esprit dans une présence mondaine autant qu'idéelle. L'Idée jouissant de soi, bien qu'elle soit éternelle, n'en est pas pour autant à l'achèvement. Ce qui, à ce stade l'entraîne de nouveau dans une vie circulaire dont le propre est le mouvement incessant et immanent. Si on se reporte à la *Métaphysique* d'Aristote qui clôt l'*Encyclopédie*, on voit bien que le philosophe spéculatif se place dans l'incertitude et à la limite du désespoir qu'on croyait résoudre dans le savoir absolu. Mais là semble se vérifier un certain génie du philosophe qui, s'il avait conclu de manière rigide, aurait contredit toute sa démarche systématique. D'où seule l'ouverture éternelle de l'esprit dans un processus immanent peut préserver le dynamisme de l'éternelle raison.

Le spéculatif c'est le positivement rationnel qui maintient la différence dans l'identité. Ce qui fait que l'intégrateur agréé de haut niveau, qu'est l'esprit absolu conscient de soi, maintient solidairement la présence de l'objectif et du subjectif dans la dynamique des deux sphères et se laisse fréquenter par le mouvement dialectique. Ainsi, « Vieille taupe, comme Hamelin dit de l'esprit de son père, il ne cesse de creuser » ; telle est la force

⁷⁷⁹ G.W.F. Hegel, *LHP*, Op.cit. p. 113

⁷⁸⁰ G.W.F. Hegel, *DFS*, Op.cit. p. 77

torrentielle de la raison. Ainsi, flux et reflux font que la raison obéisse aux lois de l'agitation. Comme l'a si bien expliqué Remo Bodei, reprenant une idée de la *Raison dans l'histoire*, l'homme « amphibie » est obligé de vivre dans deux mondes desquels il ne pourra se séparer, ni de l'un, ni de l'autre. Toutefois il est besoin de bien préciser qu'il s'agit ici du règne de Dieu et de celui de César.

Ubiquité de la raison dialectique dans l'esprit objectif comme dans l'esprit absolu car même celui-ci est structurel (art-religion-philosophie) et toute structure est différence interne ou externe.

VIII-II-3 : L'ascension de la négativité dans ces deux sphères

Si l'esprit objectif est manifestement le lieu où les contradictions se chevauchent, il n'en va pas autrement concernant l'esprit absolu qui, en tant que couronnement systématique, reste ambigu malgré l'accession du philosophe spéculatif au sommet de la pensée de sa pensée. Dans l'esprit objectif, l'Etat comme ultime sphère de son achèvement ne peut résoudre les contradictions inhérentes à la société civile ; contradictions du « système de la réalité morale perdue en ses extrêmes » comme cela figure au § 184 des *PPD*.

Tout de même dans l'idéalisme absolu, l'esprit pour se maintenir dans sa réalité vitale se transforme en mulâtre notamment en se laissant aller hors de lui-même dans la nature^{*781}. Telle est le propre de la réconciliation : intégrer les différences et le différend. Cette scission de soi dans son autre mesure sa grandeur et sa richesse étant donné que l'esprit ne se maintient que dans la scission infinie. Le chapitre VI de la *Phénoménologie de l'esprit* décrit le déchirement absolu comme lieu *sine qua non* pour la conquête de sa vérité. Il est absolument premier, réalité immanente qui nonobstant son risque impérial, retourne en et pour soi dans son chez soi. Toutefois

« La négativité est essentielle à l'esprit, et l'esprit ne peut se trouver lui-même que dans un Univers qui soit aussi inquiet que lui. C'est pourquoi l'esprit est toujours histoire, histoire de la religion ou histoire de la philosophie »⁷⁸².

⁷⁸¹ Cf. dernier syllogisme de la philosophie dans *l'Encyclopédie III*, §577.

⁷⁸² G.W.F. Hegel, *Phéno I*, trad. Hyppolite, Op.cit. p. 247

Dans la *Philosophie du Droit*, quand Hegel enseigne qu'une forme de la vie a vieilli, il ne prétendait pas à la clôture finale et rigide, sinon l'ouverture prochaine, justifiant ainsi que de nouvelles leçons, de nouvelles pages, peuvent s'écrire encore dans la vie de l'esprit. Ce qui peut signifier en effet que la philosophie en tant que présent saisi dans la pensée, continue à s'alimenter davantage dans le grand tohu-bohu des nouvelles leçons que nous enseigne l'histoire ultérieure aussi bien empirique que philosophique. Que peut être la signification de cette considération ?

Il semble évident que toute nouveauté, toute nouvelle apparition figure manifestement l'opposition, le déchirement sans quoi s'asphyxierait la vie par absence de dynamisme qui sous-tend le mouvement vital. Si l'absence de pain peut créer la guerre, l'absence de pain est l'obstacle pour remonter à la plénitude, à la sainteté de l'esprit. C'est pourquoi la *Torah* enseigne que « *Toute sainteté implique son contraire* ». Alors la négativité, ce rapporteur médian, est aussi essentielle pour l'anthropologie que pour la philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie. L'histoire se nourrit, se soigne et se maintient grâce à cette agitation immanente qui dérange le statique en creusant ses profondeurs richissimes. On n'a pas à s'étonner de la fidélité de l'esprit qui s'honore vivement dans cette dynamique ainsi que le soutient Hyppolite à savoir que la négativité, « *C'est le lien de la positivité du résultat et de la négativité du mouvement qui est pour Hegel le « concept absolu » et implique la permanence du tragique dans les réalisations les plus raisonnables et les plus sages de l'histoire* »⁷⁸³.

S'il s'avère que l'esprit est englué dans l'historicité où ont été sanctifiés bonheur, sagesse et vertu, alors ne devons-nous pas absolutiser et libéraliser la contradiction et la scission ? La vie de Dieu, dit Hegel, est comme le jeu de l'amour avec soi, alors que le propre de l'amour c'est de figurer dans le bien et le mal, l'insatisfaction et la satisfaction, joie et peine au nom d'un idéal incertain. Pourtant certains couples se contentent d'être dans l'osmose même si leur ménage est déréglé au quotidien par de petites bisbilles. Toutefois, la réconciliation réussie sacre les vraies retrouvailles ; tel est l'honneur et le sceau de l'amour réussi qui séjourne dans le négatif. Ceci nous sert d'argument pour dire que même si l'esprit a une demeure sécurisante dans l'Idée absolue dans l'esprit absolu, la contradiction fait florès dans ses figures constitutives que sont l'art et la religion.

Son extension multiplie les contradictions mais il est somme toute le médiateur absolu qui assure et réussit ses dialogues et, pour ce, l'esprit a besoin d'un dépassement du

⁷⁸³ Hyppolite, *Le Tragique et le Rationnel dans la Philosophie de Hegel*, p. 9

temps pour triompher éternellement. Si l'activité suppose opposition et rupture de l'immédiateté avec soi, l'esprit absolu qui dans sa cime n'est que circularité dans soi, ne saurait se cantonner dans la contemplation passive mais dans ce travail ininterrompu de résolution des contradictions qui le minent dans ce rapport à soi. *Energheia* signifie trouble de l'immédiateté, qui est aussi synonyme de contradiction. D'où au fur et à mesure que l'esprit absolu s'élance dans la conquête de soi dans sa forme suprême, il ne saurait mutiler son âme, en l'occurrence la contradiction, qui assure sa longévité. La vie est bien effective dans l'esprit absolu comme l'a bien démontré Bernard Mabille qui l'a explicité nettement à partir du *Prologue* de Saint Jean à savoir « *Au début c'était le Verbe ; Dieu s'est fait chair et il a habité parmi nous* ». Qu'est-ce que la vie si ce n'est supporter sa propre cadence à savoir s'emporter dans le mouvement tumultueux ?

Par ailleurs, si l'on croit les dires de Hegel selon lesquels « la fin est le début du commencement » ou parallèlement que « l'essence prend naissance dans le processus d'existence qui lui-même n'est qu'un retour à l'essence » comme évoqué dans la *Phénoménologie de l'esprit*, il y a matière à se convaincre que la contradiction est le rythme mimique que la vie de l'esprit ne saurait abandonner dans aucune de ses sphères. Car le résultat est toujours héritage processuel et en même temps nouveau point de départ qui forcément inclut en soi son propre devenir. Cet enfant naissant ne se contente pas de l'immédiat mais se médiatise dans l'épreuve tumultueuse de la vie.

L'ascension de la contradiction, pour ne pas être trop prolix sur cette question, se lit dans la façon d'appréhender l'esprit par l'art dans son mode intuitif. La religion aussi dans la représentation pitoyable qui, par manque de conceptualisation, fait généralement, dans le tempérament, l'ouvrage de la vieillesse prématurée : ne touchez pas à mon Dieu, ne réfléchissez pas à propos de la religion, sont des termes scandaleux dans un monde où le vivre ensemble échoit à la concertation rationnelle. Ce n'est que dans la philosophie qui par la pensée concevante ramène le contenu immanent aux différentes sphères à son sens plénier, que l'esprit s'affranchit du vacarme brumeux de la contingence. N'est-ce pas dans ce lieu que la mort de l'art fut clamée impliquant de fait sa stricte subordination à la religion qui à son tour n'échappe pas à la règle. La philosophie, le griot de la noblesse et loyauté de l'esprit, reste donc le sanctuaire purgatoire où la représentation religieuse devient pensée conçue, remise au propre, c'est-à-dire écartée de la souillure. Toutefois, puisque cette purge n'est pas immédiate mais médiata, cette dernière est rythmée par le moteur de la vie, celle de l'Idée absolue, qui dans cette ultime phase n'échappe aucunement à la scission, à la contradiction ainsi que l'expose le § 577 de *l'Encyclopédie III*.

Le jugement de soi par lequel l'Idée se divise dans les deux apparitions (§§ 575-576) détermine celles-ci comme ses (celles de la raison qui se sait) manifestations, et ce qui en elle se réunit, c'est que c'est la nature de la chose-le concept- qui poursuit son mouvement et se développe, et que ce mouvement est tout autant l'activité de la connaissance. *⁷⁸⁴

On y apprend l'activité de l'Idée, sa scission ainsi que son mouvement se développant, ce qui grosso modo n'appauvrit pas l'esprit en opposition. Du coup ceci nous force à dire que si l'histoire n'est pas le lieu de la félicité, l'idéellement absolu ne semble pas bien accueillant du fait qu'on est dans le supplice de l'Idée que ne réalise aucune forme mondaine dans sa vraie dignité.

Si l'infinité véritable est l'unité dynamique du même et à la fois de l'autre, alors la sphère intégrative qu'est l'esprit absolu (art, religion et philosophie) n'est pas indemne de contradictions dans sa structure interne constitutive. Sous ce rapport

Ce en quoi quelque chose passe est la même chose que ce qui passe [...], ainsi quelque chose, dans son passage dans l'Autre ne fait qu'aller ensemble avec soi-même, et cette relation à soi-même dans l'acte de passer et dans l'acte de devenir autre est la véritable infinité »⁷⁸⁵

Donc la sphère du dieu vivant est d'abord dieu éthéré à savoir vie dont le propre est l'agitation oppositionnelle plus ou moins édulcorée.

⁷⁸⁴ G.W.F. Hegel, *Enc.III, Op.cit.* §§575-576

⁷⁸⁵ GW 20 131 par J.-L. Vieillard-Baron, *SST, Op.cit.* p. 189

VIII-III : Subordination stricte de l'esprit objectif à la liberté parfaite

VIII-III-1 : La liberté parfaite vue au royaume de l'esprit absolu

Il peut sembler curieux d'atteler la vérité de l'esprit objectif à l'esprit absolu quand on sait que l'Etat comme terme final du premier, est l'incarnation de la liberté substantielle dans les différentes institutions qui sous tendent et légitiment le Léviathan hégélien ainsi que l'orientation des citoyens vers un idéal d'invention de soi normatif. Toutefois, l'esprit hégélien ne connaît pas de repos : en témoigne son auteur qui fut frappé par le maître absolu alors même qu'il était en train de réviser une dernière fois la *Phénoménologie de l'esprit*. S'il en est ainsi, vouloir réduire sa finalité aux seules tâches objectives, nonobstant leur importance sans doute, revient à le réduire par ailleurs à une certaine contingence. Car son épiphanie dans l'Etat est biaisée par l'incapacité de celui-ci à pouvoir établir la liberté authentique dans toute sa vérité. Raison cependant pour l'esprit de continuer son aventure au-delà d'un royaume incapable de défier et de triompher de la contingence. Si la lettre tue l'esprit, la nécessité immédiate de l'Etat qui s'impose de fait aux citoyens doit susciter le désir et la nécessité d'être médiatisée. L'Etat ainsi que la société civile est un devenir compromettant, à travers surtout leurs acteurs, dont l'attitude fluctuante monopolise les caractères et empêche la raison en et pour soi de bien tenir l'attelage du corps politique et social. Ce règne de la liberté substantielle n'est pas pour autant conscient de soi.

Quel est cependant le lieu d'expression vitale, de la liberté parfaite où l'esprit se reconnaît et approuve son authenticité en dehors de la contingence et de l'évanescence ?

Pour répondre à cette question, il est nécessaire d'examiner le ou les sens de la vie dans le système hégélien. La vie englobe trois pôles : une vie biologique comme propriété de tous les êtres vivants, une vie humaine comme une existence désirante de la conscience telle qu'en donne l'approche phénoménologique du sujet travaillé processuellement par le désir de savoir, et enfin une vie logique qui est l'apanage de l'Absolu. Ces formes de vie déterminées, il reste dès lors de savoir où loger la vie comme Idée, dans l'esprit absolu qui nous préoccupe ici. Si la vie est mouvement comme en témoigne Heidegger, on ne devrait pas se permettre de nier l'éventuelle vie de l'esprit dans l'esprit absolu. Jean Louis Vieillard-Baron développe cette idée de manière plus explicite en arguant ainsi que la vie

est pur mouvement, une essentielle fluidité et négativité*⁷⁸⁶. Dès lors, à ce stade l'esprit est comme « un corps sans organes ». Sur ce point on se reporte à *Phéno* qui formule que

« Ce mouvement dialectique, cette marche qui s'engendre elle-même, où l'on a bien étrangement cru découvrir un **extraordinaire processus sans sujet**, n'est rien d'autre que l'**auto –constitution absolument nécessaire**, par là prouvée, du sujet, qui, comme **tout réfléchi en soi**, est la **liberté même**, à travers ses prédicats »⁷⁸⁷ dans lequel se passe la circularité joyeuse de l'idée dans son éternité, son mouvement intérieur reflète la vitalité de son être. La question n'est pas d'identifier cette vie à la vie organique, ni à celle de l'esprit dans l'esprit objectif qui est bien la vie tragique. En revanche, on n'occultera pas la présence de la tragédie absolue dans le deuxième moment de la vie de l'esprit dans l'esprit absolu, en l'occurrence dans la religion manifeste, celle du Dieu- Homme.

Les syllogismes finaux de la science philosophique conservent un éclairage manifeste sur ce point. On y apprend que l'esprit qui a fait le tour de la connaissance, par le biais initial de la traversée phénoménologique inaugurale, arrive au stade de la maturité où la royauté est dévolue à l'intelligence qui appréhende l'intelligible. L'intelligence, on connaît sa nature, mais la question est de savoir qui est cet intelligible qu'elle saisit et qui a peut être valeur de sa force vitale absolue. L'esprit ne jouit de soi dans sa plénitude que dans cette phase finale où il est susceptible de contempler par intermittence l'intelligible, l'universel en et pour soi qui est le principe et la finalité de l'esprit. Alors on comprend bien que l'intelligible n'est ni de l'ordre social, ni politique car l'Etat comme terme de l'esprit objectif est contrarié et troublé par les contradictions suscitant l'absence de liberté créatrice de vie joyeuse, de jouissance idéale. Le désir de liberté hante la sphère objective, mais comme l'amour, il ne suffit pas pour dompter l'œil de l'esprit à fixer définitivement son regard dans la vanité appauvrissante. Ainsi le désir inassouvi du concept qui en découle à la suite, ne se réalise effectivement que dans l'esprit absolu où l'amour se délecte joyeusement dans la philosophie, parce que rapporté à la connaissance, à la science libératrice. Si Platon enseigne le devoir de passer de l'amour d'un beau corps à tous les beaux corps pour enfin atteindre le beau en soi, c'est parce les corps sont liés à du sensible qui offusque le développement de l'esprit qui ne se purifie et conquiert sa vérité que dans la contemplation éthérée. Sans nous soumettre aux Idées pures platoniciennes jugulées dans la *Grande Logique*, nous pouvons, partant de cette analyse, dire dans la même enseigne que ni le corps

⁷⁸⁶ Cf. J.-L. Vieillard-Baron, *Hegel et la vie*

⁷⁸⁷ G.W.F. Hegel, *Phéno. Trad. Bourgeois*, note 1, p. 106

subjectif, ni le corps objectif ne peuvent assurer la joie pérenne dont l'esprit est à la recherche. L'esprit ne peut pas se suffire de cette détermination où il serait injustement infortuné ; sa longue marche tumultueuse mérite certes une récompense dont il sera fier.

Seule l'émigration vers ces lointaines profondeurs éthérées lui procure une vie éternelle où s'énonce son eldorado, une vie qui est lumière. L'actualité est très instructive sur ce point dans ses différentes approches de la situation géopolitique internationale relative à l'immigration. Tous les esprits aspirent au bonheur le plus parfait mais compte tenu de la rudesse sélective, il y aura toujours une petite caste d'aspirants⁷⁸⁸. Ce que nous suggère la diction hégélienne semble cautionner l'attitude du savant spéculatif qui dans ce mont d'auto approfondissement se joint inconditionnellement à l'Idée de la liberté. C'est là que l'esprit se lie avec soi dans l'authenticité de son adéquation avec soi, il se connaît et est dans son monde, il s'apprête ainsi à vivre dans l'essentiel tout en ayant la fluidité de côtoyer l'accessoire sans s'y noyer. Voilà nous semble-t-il l'authenticité du philosophe fils de son époque qui garde toute la positivité de son image.

On ne le dira jamais assez, ce « citoyen » de l'idée qu'est le vrai philosophe spéculatif, n'a pas compté sur l'intervention de la grâce pour accéder à la béatitude, sinon sur la détermination de ses actes et de son savoir se résumant ainsi à la confiance en soi combinée avec la foi en la raison que nous décrit le discours inaugural berlinois de 1818. La cime spéculative est principe en amont longuement scruté dans toutes les vicissitudes de la vie. Arrivé à cette vérité factorielle dans la vie de l'esprit dont nous parle Bernard Mabilie, on se rend compte à terme du lieu d'énonciation effective où l'Absolu est véritable sujet, c'est-à-dire libre et éclatant dans son règne permanent. Le philosophe spéculatif peut prendre ainsi le froc de l'homme divin, non pas par le truchement de la grâce qui l'illumine et l'y porte passivement, mais dans l'actualisation d'un long processus de « *Bildung* » et d'*Erinnerung*, sanctionné par le savoir.

D'ailleurs, ce concept de liberté pose énormément de difficultés d'analyse liées à son ambiguïté au sein même du système où nous y lisons une liberté transcendantale propre à la conscience et celle plus vaste qui est l'apanage du *Geist*, de l'esprit qui immole la première dans la *Sittlichkeit*. D'inspiration théologique, la liberté est historique, sociale, bref incarnée dans les structures données. Toutefois, son historicité ne fait aucunement qu'elle soit

⁷⁸⁸ Dans une autre logique similaire et à titre illustratif, avons-nous vu les clandestins de l'esprit hypothéquant leur vie immédiate au risque de vouloir aspirer à une vie meilleure. Quelle sottise et entreprise absurde de vouloir rallier l'immédiateté passive, la négation du devenir de soi devant obéir à la logique phénoménologique notamment au passage obligatoire des normes du droit, à la tranquillité conquise de l'esprit en et pour soi dans toute sa splendeur.

empirique, sociologique et conditionnée. Elle est liberté de l'esprit dont l'essence est l'auto-détermination et l'autodépassement dans l'objectivation de soi. Le caractère de donnée spirituelle fait en outre que la liberté est par excellence l'apanage du *Geist*, qui détermine sans être déterminé. Ce qui d'ailleurs renvoie à sa réalité ontologique, celle de l'être dans sa dynamique processuelle en vue d'un retour à soi. On s'aperçoit du coup que l'être se révèle et s'actualise, s'approprie dans la médiation comme réflexion à soi dans la différenciation d'avec soi. Se dégage ici une confirmation du dernier § de la *Science de la Logique* où la liberté est « *le concept restant auprès de soi dans sa détermination* »⁷⁸⁹. Mais cette liberté est partiellement le propre de l'humain en tant que volonté abstraite dont la nature est de se déterminer, de s'affirmer et de se confirmer dans son essence à savoir l'objectivation. Or, puisque l'individu n'est rien sans l'interrelation, le rapport à l'altérité, sa liberté ne peut être effective que par « *l'égalité dans l'être autre* »⁷⁹⁰, ainsi que l'expose le texte de Nuremberg. Cette visée de la liberté dans l'altérité pose dans son effectuation la reconnaissance en tant que condition sine qua non pour qu'elle soit médiatisée. Ceci nous conduit d'ailleurs au *chapitre IV* de la *Phénoménologie* qui correspond à la fameuse dialectique du maître et du serviteur. Dans ce texte la reconnaissance de l'altérité est défectueuse, elle est une fausse reconnaissance et, du coup, ce manque de réciprocité dans l'égalité altère la nature de la liberté qui bascule dans l'unilatéralité.

Toutefois, cet aller/retour de soi à soi par l'acte médian dans l'objectivation, l'auto-détermination de soi, pose que la liberté est conquête sur soi, non dans l'indifférence ou l'absence d'opposition mais dans le dur labeur, la douleur et la patience, ponctuées par le travail du négatif comme c'est le cas dans la spéculation onto-théologique. La Vie de Dieu, lit-on, dans la *Phénoménologie de l'esprit* et plus tard dans les *PPD*, elle est le jeu de l'amour dans la négativité qui médiatise l'édification. Donc point de doute que la vision de la liberté s'ouvre dans la spéculation onto-théologique. D'ailleurs c'est une forme de résurgence de la thématique platonicienne de la mort philosophique comme condition préalable pour accéder à la liberté spirituelle. La liberté d'autonomie, celle du citoyen est possible dans l'effectivité. Mais la liberté effective n'est pas la liberté plénière. Et si Hegel ne se contente pas de la liberté effective, c'est parce qu'il existe un au-delà de la liberté dans l'esprit absolu. Celui-ci ne peut pas être le propre de l'humain, même si le projet philosophique de Hegel est une visée de l'homme total. L'esprit absolu comme conscience de soi de l'Esprit où toute contingence est aplanie, ne relève aucunement de l'ordre de la

⁷⁸⁹ G.W.F Hegel, *SL 3*, p. 393/GW 12 253

⁷⁹⁰ GW, *Propédeutique*, 80/ W 4 120f, cité par Vétö p. 132

possession, car on voit que le sage hégélien arrivé à cette station, se réduit, une fois encore, à la contemplation ; il est possédé par le *Geist*, l'Esprit s'absolvant. Dès lors, la situation de l'homme est d'accepter de s'équilibrer entre deux supports (objectif et absolu) comme amphibie appartenant à deux mondes dans lesquels il reste participant.

En tout cas, le *Geist* est comme un « nous » immanent, dynamique dont les individus sont les instruments (bras) à l'œuvre dans l'histoire et la pensée. Hegel a la certitude de son existence.

VIII-III-2 : Hegel : philosophe réaliste ou religieux déguisé ?

On a pu manifestement noter l'emprunt et l'appropriation de certaines notions religieuses par Hegel. Celui-ci se ressource dans la religion en grande partie, et développe son système à partir de celle-ci, même s'il parvient au final à donner une autre définition de la religion chrétienne saisie spéculativement. Notre « théo-logicien-philosophe » soutient le christianisme et fait la promotion de son langage qu'il dénature relativement dans l'application conceptuelle. Mais, faudrait-il comprendre une dénaturation dont le sens et la portée consistent à saisir Dieu dans sa haute manifestation. A ce propos, répondant à la question qu'est-ce que la religion selon Hegel, Bréhier avance que *« C'est, essentiellement, le christianisme, dont les dogmes sont le Verbe incarné et la rémission des péchés : le Verbe s'incarne, c'est-à-dire : la séparation entre la conscience humaine et l'universel cesse dans l'Homme-Dieu ; les péchés sont remis, c'est-à-dire que les chutes et les imperfections sont considérées comme des conditions de l'avènement de l'esprit »*⁷⁹¹

Hegel emprunte et fait application des notions théologiques à sa manière pour donner crédit à sa philosophie. Parmi elles, on peut citer quelques unes telles que « la Trinité du *Geist* », la « douleur infinie » reconvertie en « principe épistémologique du divin », les philosophes sont une « caste de prêtres »^{*792}, le « vendredi saint spéculatif », le « dimanche de la vie » etc. L'application dérivée qu'en fait Hegel dans la transposition philosophique, ne signifie pas autre chose que l'idée religieuse du Dieu souffrant. Hegel

⁷⁹¹ Bréhier, *Histoire de la philosophie*, PUF, Nouvelle édition, « Quadrige », 2004, p. 1375

⁷⁹² Dans une Lettre à Windischmann écrite à Berlin le 11 Avril 1824, Hegel soutient que « (...) lorsque le corps sacerdotal (dans lequel j'inclus aussi les philosophes et même, dans un certain sens, les gouvernements) a laissé le peuple tomber dans une vue aussi extérieure des choses, la médecine est elle aussi contrainte de s'attaquer à ses souffrances d'une façon extérieure, car elle ne trouve plus de point d'appui pour une action spirituelle, s'exerçant intérieurement et en profondeur (Hegel, *Cor. III*, p. 40)

veut-il devenir Dieu ou bien pense-t-il le destin de l'homme analogue à celui de Dieu ? Il semble qu'il veuille plutôt penser le destin de l'homme analogue à celui du divin⁷⁹³. Aussi l'expression « foi en la raison » comme cela apparaît dans le discours inaugural de 1818 à Berlin, est une autre occurrence de teinture religieuse. Quand on sait que la foi n'apparaît manifestement nulle part ailleurs que dans la religion, elle est même le cœur de celle-ci, on se rend compte ô combien la religion sous-tend l'hégélianisme. Vouloir élaguer la religion du corpus de Hegel, revient à mutiler le système et, du coup, à penser abstraitement. Encore, des vocables tels que révélation –la religion est le lieu où Dieu se révèle-, manifestation ou automanifestation de l'esprit, nature manifestée par l'esprit, « chute de la nature par rapport à l'esprit », sont autant d'expressions propres à la religion chrétienne, et que Hegel applique dans son système. La seule différence est l'application ainsi que le rôle que ces notions jouent dans l'économie interne de la religion et de la philosophie hégélienne. Si ces notions ont une valeur de vérité donnée et immédiate dans la religion, en revanche dans la philosophie, elles sont prises en charge par la saisie conceptuelle.

Même le négatif est d'abord découvert en Dieu, dont la vie, l'amour avec soi, inclut originellement la différence, la douleur qui l'accompagne. L'auto-médiatisation de l'Absolu par le travail du négatif, on le trouve dans le Nouveau Testament. Ici, J.-L. Vieillard-Baron s'invite et avance que *«Lorsque Hegel écrit que la vie divine peut être comprise comme un jeu de l'amour avec lui-même, il parle en théologien avisé de la Trinité chrétienne comme jeu d'amour entre les personnes divines ; en effet, la relation entre le Père, première personne, et le Fils, deuxième personne, est présentée par l'évangile de Saint Jean comme une relation d'amour, mais non pas extérieur à la divinité même [donc contraire au sabellianisme, à la séparation] de telle sorte que le lien d'amour qui unit le Père et le Fils est lui-même personnifié comme l'Esprit-Saint »*⁷⁹⁴

Penser la douleur infinie (foi dans le savoir), et la douleur du négatif, sont intériorisées par le philosophe qui en fait une nécessité, lui qui veut vivre et penser la vie de l'Absolu.

Nous ne saurions laisser en marge, la nouvelle façon de prier du philosophe. Hegel nous dit de prier, mais d'une prière matinale qui est réaliste. Le philosophe qui est un spécialiste du retard, est aussi quelqu'un qui se lève pour accomplir les « actes

⁷⁹³ Réponse dans *RH* où l'homme est le concept existant concrètement de manière empiriquement perceptible ; Dieu même arrivant à une existence charnelle

⁷⁹⁴ J.-L. Vieillard-Baron, *SST*, Op.cit. p. 56

surrogatoires » liés à l'impératif de connaître tout ce qu'il y a d'évènementiel. Cette forme de prière est la lecture des gazettes. Le Hegel qui conçoit la lecture du journal comme « une sorte » de prière du petit matin réaliste (et non pas la seule forme de prière), ne récuse guère l'existence éventuelle d'autres formes de servir le divin qui peut être appréhendé aussi dans la religiosité authentique. Enfin, son ralliement à « l'Eglise invisible », qui est l'union des consciences universelles, comme il écrit plus tard à Schelling dans une lettre datant de 1795, donne matière à valider la religiosité du philosophe. Ainsi, comme le note clairement Bréhier, *«La révélation chrétienne entre donc dans la substance de la philosophie hégélienne ; elle y était dès le début ; l'image qui flotte à travers tout le système, c'est la passion d'un Dieu, condition du triomphe qui suit. Mais, par un système de correspondance allégorique, le dogme devient vérité philosophique »*⁷⁹⁵

Ainsi, l'obscur Hegel est un réaliste dont la croyance jamais reniée se situe dans la religiosité authentique.

VIII-III-3 : Politique et philosophie

La cime spéculative est le lieu de l'Idée divine, en présence de laquelle le philosophe se trouve au voisinage de l'Absolu comme sujet et résultat de toutes les aventures historiques de l'esprit, désormais dans la plénitude de son être. Le sujet spéculatif ne se satisfait plus dans le tumulte des aventures faites dans la corporéité de la contingence qui assèche son âme. Ainsi après cette longue histoire dans la tragédie, la mort et la renaissance, comme phénix qui renaît de ses cendres, l'esprit est maintenant purifié du fardeau périodique de la mort absolu afin d'accueillir la connaissance joyeuse qui le tranquillise. Comment saisir ce rapport entre politique et philosophie ?

Pour Hegel, les phénomènes historiques sont des phénomènes politiques, car l'élément dans lequel se déploie l'histoire c'est essentiellement l'Etat. Le politique conditionne la prose de l'histoire en ce sens que l'Etat, en tant qu'il n'a dans sa mire que l'universel, l'Etat est l'universel concret dont le déploiement effectif guide et oriente les actions humaines dans la rationalité. C'est en ce sens qu'il est l'auto-concrétisation de l'universel agissant qu'est la pensée. Toutefois, comprendre l'Etat qui, dans le système encyclopédique, n'est qu'un moment du développement du concept, suppose une appréhension globale du système tout entier comme déploiement absolu de l'Etre. C'est

⁷⁹⁵ Bréhier, *Histoire de la philosophie*, PUF, Nouvelle édition, « Quadrige », 2004, pp. 1375-1376

pourquoi, selon Bourgeois, « *L'Etat est le résultat du mouvement des sphères précédentes, en ce sens qu'il est l'unité posée de leur contradiction, l'élément où elles peuvent nouer entre elles le rapport d'opposition par lequel elles se différencient, se déterminent complètement, c'est-à-dire peuvent être ce qu'elles sont, bref, la condition de leur possibilité* »⁷⁹⁶

Si l'Etat est en soi le divin comme toute figure de l'Etre, l'universel concret étant la vérité de l'esprit objectif, il faut entendre cette divinisation au sens terrestre, car sa vérité est comme achèvement de l'esprit objectif, n'empêche qu'il soit subordonné à l'Esprit absolu, l'esprit dans sa conscience de soi plénière. Le règne de la vie éthique se dialectise continuellement dans la contingence, la contradiction, la naturalité. Et si le vrai est le Tout, l'activité éternelle de l'Idée ne saurait être complète qu'une fois qu'elle atteigne sa conscience de soi dans le savoir philosophique hégélien. C'est ici où se dévoile la vérité de l'activité politique dans la philosophie qui confirme par son acte de *Aufhebung* que l'Etat n'est qu'un moment particulier du processus de l'Esprit.

Cependant, ne serait-ce pas un grand paradoxe pour « le professeur absolu »^{*797} qui, après avoir divinisé l'Esprit absolu comme règne de l'Idée dans son éternité, refuse toute existence objective extérieure à Dieu ou Absolu ? Comment appréhender le règne de Dieu si celui n'est pas sur terre ? Faudrait-il convenir avec G. Lukàcs qui, dans *Le jeune Hegel*, admet que la pensée politique du Hegel de la maturité n'est qu'une sorte de compensation idéaliste d'une déception politique ?

La subsomption de la vie politique dans la vie spéculative, nous éveille sur le manque de plénitude, de capacité de satisfaire la liberté humaine dans toute son authenticité. S'il en est ainsi, c'est parce que l'activité politique ne peut pas satisfaire **son projet de l'homme total**. Ainsi la dimension politique ne peut être que la chiquenaude pour l'homme afin d'atteindre la jouissance de l'être-chez-soi (*bei sich sein*). Toutes les déterminations précédant la réalisation de ce projet scientifique qui s'effectue dans le savoir philosophique, sont quand même nécessaires dans son élaboration, mais perdent leur indépendance et sont des parties ou membres du Tout. L'humanisme hégélien, sa visée de l'homme total « *s'affirme d'abord dans la vie politique* »⁷⁹⁸. **L'humanisme hégélien n'exclut pas la nécessité du drame pour l'homme moderne**. La vie politique est le drame réel pour l'homme moderne. Bourgeois dit à ce propos que « *Le hégélianisme est l'intention et la*

⁷⁹⁶ Bourgeois, *La Pensée politique de Hegel, Introduction* p.7

⁷⁹⁷ Ce terme qui désigne Hegel est de Feuerbach. *Correspondances*, I/ Berlin 525, cité par Vetö, *De Kant à Schelling : les deux voies de l'idéalisme allemand*, T II, p. 17

⁷⁹⁸ Bourgeois, *Op.cit.* p10

*réalisation d'une vie rationnelle, et la raison est l'identité concrète des différences ; c'est donc nier le sens d'une telle philosophie que de vouloir la saisir dans l'unilatéralité des abstractions de l'entendement »*⁷⁹⁹

Si en régime hégélien la sphère de l'esprit objectif, notamment dans sa cime concrète qu'est l'Etat, est celle d'une structure dans le drame et le tragique, il n'est pas moins en ce qui concerne la sphère absolue où l'art s'évanouissant dans le drame, la religion dans la croix, la douleur infinie par la mort du Christ, intègrent un tant soit peu le tragique. Le drame traverse la vie de l'Absolu dans l'extériorisation phénoménale comme manifestation objective de soi, et la vie objective (éthicité), et la vie absolue dans ses deux premières phases, ne sont pas épargnées. Même la vie de Dieu serait affadie sans l'intégration de la douleur, de la patience et du travail du négatif comme le précise la *Préface de la Phénoménologie de l'esprit* traduite par J. Hyppolite. S'il y a un élément non dialectique dans le système, ce serait l'apanage de la cime spéculative où l'Idée de la philosophie jouit de soi dans toute son éternité. La plénitude de l'Etre est en dehors de l'agitation du concept divin. En revanche le procès de l'Absolu s'inscrit nécessairement dans le drame, la différenciation de soi, sa mise en scène originaire dans l'aliénation. Ce processus se déroule dans la pulsation ternaire : la présupposition de soi (l'Un du multiple), l'opposition à soi (le Multiple de l'un), la composition de soi (l'Un de l'Un et du Multiple). Encore, on rejoint ici le schéma du *Systemfragment* où le jeune Hegel appréhende la vie comme « liaison de la liaison et de la non-liaison, et qui plus tard à Iéna deviendra une conception même de l'Absolu comme procès dans l'« Identité de l'Identité et de la non –identité ». On ne peut pas valoriser le drame dans la vie de l'esprit et procéder en même à l'occultation du poids de la tragédie. Même si la trilogie hégélienne n'est pas tragique comme le fut celle de l'époque antique, la vie de et dans l'universel inclut en soi la tragédie. D'ailleurs la vie qui n'intègre pas le tragique n'est pas la vraie vie*⁸⁰⁰.

La philosophie travaille pour le politique la main dans la main car Hegel ouvre ses *Leçons de philosophie de l'histoire* sur le monde romain par ces mots : « Un jour où Napoléon s'entretint avec Goethe de la nature de la tragédie, il émit l'avis que la tragédie moderne se différenciait de l'ancienne essentiellement en ce que nous n'avions plus aucun destin auquel les hommes succomberaient, et qu'à la place de l'ancien Fatum était apparue la politique. Celle-ci devait donc être utilisée comme le destin moderne pour la tragédie,

⁷⁹⁹ Bourgeois, *La Pensée politique de Hegel*, Op.cit. p10

⁸⁰⁰ Sur ce point Cf. la *Revue philosophique de Janvier*, Mars 2007, Op.cit.

*comme la puissance irrésistible des circonstances à laquelle l'individualité avait à se plier »*⁸⁰¹

Il faudrait comprendre qu'en Hegel, le dramaturge de la politique est un dramaturge qui pense. Et cette pensée de la politique est l'apanage du philosophe qui intériorise la pensée de la pensée. Le regard hégélien est une rétrospection dans le rétroviseur du passé qui rend vivant le passé dans un présent qui l'intègre en subsumant ce qu'il y a de mort dans ce legs. C'est parce qu'il est philosophe dont le goût est entièrement lié au sens, que le philosophe souabe n'a de cure de traduire le drame du concept, de l'Absolu dont la signification est de rentrer dans le drame par la manifestation, l'objectivation et l'opposition pour enfin se réconcilier dans ses différences. Encore un témoignage de Bourgeois sur ce point : *«Hegel ne deviendra un « philosophe » que lorsqu'il s'apercevra que la philosophie peut se réconcilier avec la réalité, bien plus, qu'elle est la seule à pouvoir réconcilier avec la réalité, et que la réconciliation de la vie avec elle-même –la vie arrachée à la mort d'une différence non reçue dans l'unité, la liberté ou le bonheur-ne peut s'opérer que dans et par la philosophie elle-même.*⁸⁰² »

Hegel définit la politique comme l'être- là le plus concret de la vie humaine, la plus haute où les hommes peuvent se réaliser dans leur chez soi (on rejoint Aristote définissant l'homme comme *Zoon politikon*). Son existence conditionne la fécondité des idées, des transactions humaines, et constitue par excellence la base matérielle, au sens effectif du terme, sur laquelle peut s'ériger **l'Esprit absolu** qui, sans une prise en compte sérieuse et radicale de **l'Esprit objectif**, serait identique à l'Idée dans le royaume de la pensée pure faute de déterminations concrètes différentielles à ramener dans une réconciliation. Le préalable, la condition de possibilité de toute réconciliation, c'est d'abord l'existence d'un conflit, d'une scission ou d'un différend. Si l'esprit absolu se veut point d'aboutissement de toutes les actions effectives et spirituelles, de l'agir humain dans son ensemble, c'est parce qu'il reconnaît l'élan dialectique et dialectal qui précède et qui lui donne la base sur laquelle il doit éclore. Toute rationalité se découpe et s'enlève sur un certain fond empirique ainsi que Marx l'appréhendera plus tard. Le dépassement n'est possible que s'il existe des différences concrètes. Le pèlerinage vers l'esprit absolu présuppose au préalable un territoire, le lieu ou la condition *sine qua non* du décollage. Et si Hegel conçoit sa philosophie comme celle de la politique, il est manifeste que le sujet de la pensée ne peut être que la politique qui lui offre le nécessaire contingent ou empirique qu'elle façonne et

⁸⁰¹ Bourgeois, *La Pensée politique de Hegel*, Op.cit. p.361

⁸⁰² Bourgeois, *Ibid.* p.25

hausse au niveau conceptuel, dans la pensée spéculative proprement dite. C'est pourquoi le § 552 de l'*Encyclopédie* dit en ces termes que : « *En dehors de l'esprit objectif il ne peut pas y avoir une vraie religiosité* ». La religion bien qu'elle détienne le contenu substantiel immanent de la philosophie, se réduirait au néant si elle ne se reconvertissait pas dans le monde séculier. La conciliation hégélienne n'a d'impact et de sens que ramenée au monde profane où l'Absolu fait continuellement son procès tant que l'esprit continue sa marche historique dans le temps. Donc art, religion et philosophie, semblent être subjugués par la danse charmante du politique qui les ramène sur sa piste. Par ailleurs, s'il n'y a pas de divin céleste suite à la laïcisation du divin sur terre, il va de soi que la divinité du philosophe reste l'Etat que le philosophe spéculatif investit dans la pensée. Dans cette mouvance se situe encore Bourgeois pour qui : « *En dégageant le concept immanent, et donc vrai, de la politique, le philosophe l'élève à sa vérité et il peut alors proposer une politique philosophique qui est bien l'idéal de la politique réelle, mais bien l'idéal qui a pour sujet la politique réelle, qui est donc l'anticipation normative de son propre devenir imminent, le détour idéal qu'elle prend dans la conscience philosophique pour se définir en sa vérité et se réaliser ainsi dans les inutilités de la contingence.* »⁸⁰³

Les Etats comme entités autonomes convergent tous dans l'Idée de l'Etat qu'aucun d'entre eux ne sauraient réaliser. L'Idée de l'Etat est donc au-delà des configurations empiriques des différents Etats qui dans leur constitution intérieure tentent de réaliser l'Idée universelle, mais qu'en même temps ils se réduisent en instruments de cette Idée qui s'apprête toujours à accéder à un niveau supérieur.

L'idéal du jeune Hegel qui, de Tübingen à Iéna, embrasse de grandes ailes avec ses compagnons de jeunesse, un retour à la polis antique comme règne de la belle totalité dans la réconciliation parfaite, n'a pas grandement changé quant on sait que la maturité enseigne une reconduction politique du religieux en sa forme protestante. Bourgeois de renchérir que « *La polis est bien le lieu privilégié où l'homme se sent chez soi, ce qui n'est possible que si Son soi le plus profond n'est pas vécu par lui comme radicalement autre que son Soi de simple citoyen (...) La liberté ou le bonheur exige l'identité de la politique et de la religion : le vrai dieu d'Athènes, c'est Athéna* »⁸⁰⁴. Voilà cette belle totalité où le sujet se dissout dans la substance de la patrie et qui avivait la nostalgie du jeune Hegel⁸⁰⁵. Devant la laideur allemande du présent, Hegel nostalgique, chante et se console, avec ses camarades du *Stift*,

⁸⁰³ Bourgeois, Op.cit. p.26

⁸⁰⁴ Bourgeois, ibid. p.28

⁸⁰⁵ Le jeune Hegel disait : « *Caton embrassait entièrement sa patrie, et la patrie remplissait son âme tout entière* » N, p.356

dans les lointains charmes du règne grec de l'harmonie préétablie. Son souci consiste à trouver la solution pour guérir la plaie béante, laquelle solution dépend de l'actualisation de la liberté infinie telle qu'énoncée dans le christianisme. Dans cette dynamique, il loue Rousseau qui, dit-il, trace la voie exploratrice, pose le premier l'Absolu comme liberté^{*806}. L'événement majeur, celui de la Révolution, revigore sa position et l'amène à implanter un arbre de liberté avec ses camarades Schelling, Hölderlin. Ce mouvement brillant en ce qu'il a posé les normes universelles devant obéir au principe de Raison (identique chez Hegel à la liberté), lui donne l'espoir de retrouver la belle vie, celle de la polis réconciliée avec elle-même comme jadis le fut la Cité grecque. Un tournant de l'humanité est en train de se faire, l'humanité arrive dorénavant à un stade où tous les moyens s'offrent à elle pour la réalisation effective de la liberté. La Révolution, par son beau travail, a jeté les bases fécondes, il convient alors au philosophe de faire le travail intérieur et noble de la pensée. Toutefois, la possibilité de cette liberté fut pervertie, corrodée par la terreur qui manque le sens de sa vraie réalisation en voulant l'actualiser de l'extérieure par la force. Ce qui, d'ailleurs, est contraire au principe même de liberté dont la voie d'effectuation reste immanent. L'erreur de Platon s'inscrit dans cette forme de procédé en conseillant à Denys le Grand d'aller imposer la liberté à Syracuse. Fidèle à ses principes, à savoir que c'est par la Raison que le monde moderne –troisième niveau, celui de la réconciliation après le déchirement romain- fut libéré, Hegel confère à la pensée la charge de continuer à modeler la réalité. Ce qui le conduit de manière implicite à condamner le prolongement terroriste de la violence des « robespierrots ». La violence présente, en voulant transformer l'ordre des choses par la destruction de l'Ancien régime, menace dans sa perpétuation le même ordre qu'elle veut instaurer. Il progresse dans le sens de la reconnaissance des philosophes des Lumières françaises comme Diderot qui a magnifiquement défendu le rôle sacré de la raison comme mentor. Dans la même mouvance, s'inscrit de manière allusive Bourgeois pour qui « *La liberté doit naître de l'intérieur, en s'anticipant elle-même comme sens de la liberté* »⁸⁰⁷

⁸⁰⁶ Cf. G 19, cité par Bourgeois dans *La Pensée politique de Hegel*, Op.cit. p. 552

⁸⁰⁷ Bourgeois, ibid. p.33

VIII-IV : L'esprit absolu : « mondanisation » et dépassement de l'esprit objectif

VIII-IV-1 : Le mont de l'expérience humaine : est-ce que tout est rationnel ?

L'esprit absolu, dans l'ordre logique comme dans l'ordre spirituel, est le point supérieur, sceau de l'œuvre de l'humanité. Il n'est nullement un au-delà se situant en dehors de l'expérience humaine dans son point culminant. Constitué par l'art, la religion et la philosophie, il est l'amplitude achevée de l'esprit dans l'expérience humaine. Ces trois formes qui le composent, ont le même contenu, la substance unique qu'est l'esprit fini conscient de soi. Comme nous l'avons exposé précédemment, les deux premiers modes d'exposition de l'esprit en l'occurrence l'art et la religion sont imparfaits dans leur façon de procéder, inhérents respectivement à l'intuition sensible et à la représentation. Toutes ces trois formes expriment l'esprit absolu et restent les seules façons de pouvoir l'appréhender. Toutefois une défectuosité réside dans les deux premières formes qui dans leur saisie du concept en et pour soi manquent le sens conçu du concept dans la négativité achevée qui pose l'équation dans sa perfection $A=A$. Ici le dire absolu du concept consacre une proportionnalité du contenu et de la forme qui restent identiques. Dire qu' A est A est différent donc de $A=a$ qui est une façon minorée par rapport à la première. L'écart est manifestement remarqué par le jeu symbolique de la représentation arithmétique. La dernière équation est l'œuvre de la religion qui dans la représentation imbrique l'irrationnel et le rationnel, sans distinction aucune, et obscurcit du coup le sens vrai de l'esprit. C'est ce mode d'appréhension non conçu qui a causé les désastres historiques et leur pérennité par certains adeptes qui s'obstinent dans la représentation la plus décalée de la vérité religieuse. Le recours à la philosophie pour le dévoilement du vrai visage de l'esprit dans le discernement est cependant nécessaire pour savoir la nature authentique de l'esprit qui n'est pas explicite dans la version de la religion, qui toutefois détient ce contenu substantiel. Les religions abrahamiques s'accordent toutes à dire que Dieu a créé l'homme dans la forme la plus parfaite. Pourquoi s'interdit-on alors que l'esprit puisse atteindre sa perfection ? Pourtant ce corps parfait et stable, ainsi nommé par la représentation religieuse, est mu par le souffle divin immanent, l'esprit en tant qu'activité absolue.

Si on part de *l'Encyclopédie de 1817* qui pose un rapport d'identité entre la volonté et l'intelligence, on ne voit pas une suprématie du théorique sur la pratique. Car la volonté

comme autodétermination est une sorte de praxis intelligente. Parallèlement, l'esprit objectif en tant que liberté dans sa dimension pratique comme intelligence, ne s'oppose guère à l'esprit absolu qui, selon la conclusion du système encyclopédique, s'ouvre sur la *Métaphysique* d'Aristote posant ainsi l'intelligence qui appréhende l'intelligible. Tous réalisent l'Idée de liberté qui se déploie dans chacun d'eux selon le degré de son développement. Ce qui veut dire alors qu'il peut exister une différence de sens et de degré de cette liberté, celle d'un approfondissement et d'un accomplissement. L'esprit objectif est liberté en tant qu'intelligence tandis que l'esprit absolu dépasse cette nature de pure intelligence et arrive à saisir l'intelligible à laquelle le philosophe spéculatif hégélien s'identifie dans sa cime spéculative. Il serait très laconique de s'arrêter là car dans l'appréhension de l'intelligible, l'esprit spéculatif rentre dans une osmose avec celui-ci, ce qui d'ailleurs sanctionne sa plénitude, celle de l'être se sachant dans sa liberté en et pour soi. Dans ces monts et merveilles, l'esprit spéculatif absolu peut bel et bien ballotter entre sensible et intelligible sans être piégé par l'engluement de sa conscience dans la contingence. Comme éros et agapè, l'esprit devenant adulte et rentrant dans la case des hommes que sont les élus de la caste des prêtres que nous décrit la fin de la philosophie de la religion, peut bel et bien faire ménage avec le monde qui est le sien. Il peut, arrivé à ce stade, maîtriser ce monde qu'il a ménagé à sa guise en s'y détournant temporairement dans les dimanches de la vie, pour jouir de soi dans un royaume où il côtoie librement la plénitude de soi. Socrate aurait peut-être vécu quelques moments de son vivant dans ce monde à part où l'évanescence ainsi que le contingent sont à jamais dissipés dans l'intense lumière de l'esprit naviguant librement dans son véritable chez soi. Ces philosophes hors classe sont ceux qui sont dans la robe de leur corps tout en ne s'y soumettant pas. Etre libre équivaut à être chez soi comme dans son autre. Un tel esprit qui jouit de manière désintéressée de la vie, s'élève forcément à l'incorruptibilité de son être philosophiquement triomphal.

Cependant comment réussir à franchir les barrières pour pouvoir arriver à s'installer librement dans un monde qui semble s'inscrire dans le virtuel ? Dans ce même ordre d'idées, est-ce que tout est rationnel ?

Hegel, s'appuyant sur la théologie chrétienne et l'abandonnant par la suite au nom de la déification de la raison comme Robespierre, semble crier au secours de l'indicible, l'insaisissable ou l'intraduisible qui se moque dans une certaine mesure de la puissance de la raison. Ni Jésus, ni Dieu tel qu'il est avant toute création d'un esprit fini, l'Idée éternelle jouissant de soi plane dans le monde et reste somme toute insaisissable. Il s'est incarné

objectivement mais il excède la sphère objective tout en refusant l'épithète transcendant. L'énigme hégélienne plane dans le système et est aussi à l'origine de toutes les invectives proférées par les théologiens.

Ce monde incorruptible saisi par l'intelligence, qui ne méprise pas son monde sensible, n'est pas banni ni non plus clôturé par les murs d'un temple qui auraient bornés sa vue et son accès. Il faut y croire en faisant confiance à la raison et œuvrer pour y accéder loyalement dans la mobilisation de tout le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif qu'exige l'ascension spéculative. Derrière ce rideau sanctifié, il n'y a rien de mystérieux, nous dit la *Phénoménologie de l'esprit*. D'où la nécessité de prendre la résolution d'y aller soi même en ayant foi en la raison. On en déduit par là que le philosophe hégélien s'adresse aux esprits se situant d'emblée dans l'élément de la philosophie en l'occurrence du « Nous » phénoménologique.

Si l'esprit absolu est une médiatisation de l'esprit objectif dans le propre devenir logique de l'esprit, alors nous nous accordons avec le § 401 des *Principes de la Philosophie du droit* selon lequel l'esprit objectif « est le concept de l'esprit absolu » qui est sa vérité. La liberté existe sans nul doute dans le monde de l'éthicité, seulement on ne peut s'astreindre et se suffire, en définitive, de cette forme d'autant plus que celle qui est parfaite, ne se situe qu'au-delà du tourbillon politico social dans le monde de la science pure. Alors le séjour du philosophe spéculatif dans l'esprit objectif se comprend comme un devenir temporaire dont l'aboutissement, la maturation est au-delà de cette sphère. Ceci nous permet d'interpeller la fin de la *Philosophie de la religion* où Hegel conçoit les philosophes dans leur appartenance à une « caste de prêtres ». Cette catégorisation loin de les classer dans l'enceinte laïque, matérialise leur indifférence à l'égard de l'action politique toujours changeante et qui ne débouche que sur la contingence. Les élus politiques versent dans la contradiction en se réglant sur les vérités situationnelles, ce qui explique la duplicité de leur caractère. On pourrait par analogie les voir comme appartenant au monde fluctuant comme le décrit Shakespeare, dans la théâtralisation à laquelle reste soumise l'action du pouvoir. Le philosophe ne saurait se réduire à ce jeu accessoire car son regard, son être est au-delà de la concupiscence, de la gloire et des désirs vaniteux. Ce faisant ce qui se passe dans le monde de la contingence, du lieu non sécurisé par rapport au royaume de la science, ne saurait être son affaire. Voilà ce qui justifie l'« au-delà » conceptuel de l'esprit objectif à savoir celui d'une élite de connaisseurs avertis et fidèles à la vérité spéculative dans sa profondeur d'où s'exprime la liberté sécurisée. L'écho de la *Philosophie du droit* est significatif ici en ce qu'elle voit l'accomplissement de la liberté comme savoir spéculatif. Ainsi, serait

insuffisante toute réduction de la liberté dans sa dimension de savoir d'entendement ou comme praxis rationnelle.

Cependant comment appréhender ce monde de la liberté parfaite quand on sait que la *Phénoménologie de l'esprit* pose une contemporanéité du monde de l'essence et de celui de l'existence ? Ensuite le philosophe spéculatif hégélien seul élu admis dans cette caste, n'est-il pas un homme à part comme un Robinson coupé de la réalité mondaine ?

Etant donné qu'il n'est pas du ressort d'aucun Etat à réaliser la réalité effective de l'Idée de l'Etat, sa vérité se trouve ailleurs, en dehors du cercle de l'esprit objectif. Dans cette logique, la philosophie comme dépassement de ce processus historique et dont la vérité excède le tourbillon politico social, constitue le lieu d'accueil de cette vérité idéelle. Ce dépassement est évidemment de l'ordre méta- empirique qui ne saurait s'identifier à une quelconque spéculation sur l'avenir. Chacun est le fils de son temps, mais peut effectivement se baigner en dehors de celui-ci dans le royaume de la science pure, le monde de la liberté en et pour soi que nous décrit l'idéalisme absolu. Ce philosophe fils de son temps a bien un avantage qui lui permet de tranquilliser son âme à l'opposé des non connaisseurs aux prises avec les charmes de l'agitation et de l'évanescence. Il vit dans un état harmonieux où s'articulent dans la confiance son corps et son âme dans l'union. Toutefois, prophétiser revient à être adepte de l'utopie. Ce que nous dicte un tel principe c'est d'abolir la temporalité, c'est-à-dire être disponible en permanence à la science dans le sommeil comme dans le réveil, et se montrer comme fidèle secrétaire de l'Idée éternelle. Dans ces circonstances, la philosophie ayant affaire aux idées comme peuple de son monde se voit seule être apte à effectuer la réalisation effective de l'idée, et où sonne l'absolue liberté dans toute sa noblesse.

Ces considérations concourent à montrer qu'on ne saurait confondre l'Idée de l'Etat et l'Etat tel qu'il est dans son existence empirique. Comment appréhender cet Etat méta empirique que reflètent les Etats particuliers dans la marche historique ? Comment appréhender l'idée d'un concept qui détient à lui seul la vérité de la réalité effective, d'autant plus que nous sommes des êtres dont la connaissance n'a d'effet et de vérité que dans le champ d'application qu'est le réel ?

La raison est et fait être tout ce qui est, sonne le glas de toute autre force oppositionnelle ou réactionnaire voulant la dominer. Dire que le concept seul a la réalité effective, traduit manifestement que la raison qui est dans le tout et qu'on peut aussi à l'instar des néoplatoniciens appréhender comme le divin dans le tout, a le lieu d'énonciation de sa vérité effective accomplie dans sa liberté parfaite. En effet, « *Le concept d'Esprit a sa*

réalité dans l'esprit »⁸⁰⁸ et la marche de celui-ci s'effectue dans une graduation ascendante au terme duquel l'Idée rentre dans son propre élément en rabotant toutes les vicissitudes historiques liées à du sensible, pour finalement faire retour dans son fondement qu'est le logique. Si la raison est mue en permanence par une insatiabilité alors même qu'elle a autour d'elle toutes les variétés de fruits exquis produits par sa propre œuvre, l'idée en est qu'elle sait effectivement que son monde dans sa plénitude est l'esprit sachant dont la demeure est le royaume de la pensée. Cette idée nous met en accord avec l'idée de Jean Louis Vieillard-Baron*⁸⁰⁹ qui voit dans l'idéalisme hégélien l'élucidation de la signification spéculative des faits empiriques.

VIII-IV-2 : Philosophie : le tiers réconciliant religion et politique

Quand au rapport de la religion et de la philosophie, Hegel ne manque pas de corriger les Lumières dans leur prétention à rejeter la religion hors de la raison, dans un au-delà extérieur et étranger à son pouvoir. Si l'*Aufklärung* a gagné le combat, elle reste somme toute dans une parfaite défaite vu que la religion détenant la vérité substantielle, reste malgré tout la source pour éclairer les hommes. La philosophie s'appuie sur le contenu religieux, son propre contenu, et doit s'attacher à le rendre clair, identique à sa vraie forme étrangère à la représentation. La vérité est que la philosophie, si elle se détourne de sa vérité substantielle se voit en perdition, faute de matière qui l'alimente pour ensuite prouver conceptuellement que l'esprit seul connaît l'esprit dans le savoir de soi. L'Absolu est sujet, c'est-à-dire l'esprit parvenant à la connaissance de soi en intégrant la différence et non la renvoyant aux calendes dans l'abstraction comme ce fut le cas chez Kant. De même la vraie intégration, n'avoir pas peur de l'être autre, de la différence quelle que soit son étrangeté, mais l'accueillir en étant sûr de son identité ; ce qui dans une certaine mesure revient à s'assurer que l'Etre, l'Esprit, la Vie, reste l' « Identité de l'identité et de la différence ».

Qu'est que l'autre ? Est-ce un poison à la survie identitaire ? Comment l'accueillir afin qu'il retrouve son chez soi dans son autre, à savoir sa liberté ?

On touche ici une thématique non moins intéressante de la théorie de la subjectivité. Le rapport à autrui doit-il être vu et appréhendé dans le sens de « maître/ serviteur » ?

⁸⁰⁸ G.W.F. Hegel, *Enc. III, Op.cit.* §553

⁸⁰⁹ « L'expérience nous offre la rationalité sous la forme extérieure ; la philosophie saisit cette rationalité dans la forme rationnelle du concept », J.-L. Vieillard-Baron, *HIA*, p.10.

Hegel, il est vrai, a construit cette dialectique du maître et du serviteur pour montrer ou plus exactement éclairer l'origine des rapports historiques de l'humanité. Cela ne doit aucunement nous donner la légitimité de croire que ce rapport est d'intention purement politique et fonde les relations humaines. Autrui, dans la mesure où il se place devant « moi », constitue le miroir dans lequel « je » me reflète et me reconnaît comme être dans mon identité différentielle. Vivre devient alors, *Co esse*, tel qu'il garde plus tard sa résonnance dans le lexique marcellien. La théorie de l'intersubjectivité nous plonge dans un horizon de vie où l'autre, non seulement m'est essentiel, mais aussi est dans l'évidence, dans ce qu'il a de plus cher et de plus profond, la condition *sine qua non* de ma valorisation. La simple mise en situation devant autrui peut engager une relation dialogique qui lève le voile sur nos identités. N'est-ce pas source d'enrichissement, de savoir plus qu'on ne sait ? C'est là où s'inscrit Mounier. En effet c'est dans le langage où se dévoile sa vérité comme être de raison dont l'expression extérieure permet par l'effort de compréhension réciproque, la réconciliation rationnelle. Dès lors, par son identité se reflétant dans ses discours, autrui m'apparaît comme être doué d'intelligence, un interlocuteur de taille, ainsi que la limite de ma prétentieuse référence universelle et unilatérale. On pourra ensuite en déduire qu'il n'existe que des êtres de raison participant dans l'actualisation de leur différence à la raison une et intemporelle à l'œuvre dans les contrées géographiques diverses conditionnant le mode d'être, de vivre, de se comporter différents des nôtres. Tant qu'autrui se place devant moi, usant de sa raison et abandonnant la naturalité brute œuvre de la barbarie extrême, il reste un interlocuteur privilégié dans le rapport dialogique. Il est donc évident que ce qui fait perdre l'individu sa dignité humaine ainsi que sa vérité substantielle comme être pensant et l'écarte de l'enceinte du débat des sages, c'est la perte de sa raison au bénéfice du caractère de la barbarie qui le relègue d'office à la condition d'animalité.

Chez Hegel, la religion du peuple (*Volksreligion*) reste la médiatrice entre la religion et la totalité. C'est pourquoi toute religion doit se transformer en religion de la liberté vu que l'essence de l'esprit est la liberté. Si la religion est la dimension la plus profonde comme l'âme. En tant que témoignant de l'esprit dans l'esprit, la religion privée devient une religion publique au service de la viabilité du tout dans sa transformation politique. Sa dimension politique comme servante de la politique, traduit sa laïcisation et fait de l'Etat dans sa circonscription effective, le berger de la religion. L'Etat a désormais le devoir de contrôler la religion et ne lui permet nullement de prendre des initiatives contraires à son autorité qui reste seule légitime. Il a tout de même le droit, par son autorité investie, de bannir tout fait s'opposant à la tranquillité publique. Bernard Bourgeois dans *La pensée*

politique de Hegel nous explicite le projet du jeune Hegel où il était question d'un investissement du religieux et du politique, tous au service de la liberté et qui reste son obsession de sa jeunesse à sa maturité philosophique. Il précise en effet que chez Hegel « *L'éducation religieuse est identiquement l'éducation politique, et le projet hégélien d'une religion du peuple est motivé par le projet « politique » de faire advenir une nouvelle polis, projet humaniste constitutif de l'effort hégélien. C'est tout l'homme qui sera changé par une transformation de la religion, et Hegel formule déjà ici le thème de l'unité concrète de l'existence humaine, de l'esprit d'un peuple (Volkgeist). C'est pourquoi le thème politique n'est pas, chez le jeune Hegel, traité à part du thème religieux, il n'est lui-même qu'un moment du thème de la polis, de la totalité concrète de la vie de l'homme* »⁸¹⁰.

Mais aujourd'hui, nous qui vivons dans une époque où défenseurs de la politique et défenseurs de la religion se livrent réciproquement dans une anthropophagie abstraite, où l'on ignore qui avance et qui retarde, est-ce qu'il y a réellement un climat de confiance pour le partage d'une éducation intégrant le poids religieux et politique qui est identique à l'université dans la dynamique de l'Etat enseignant ? Dans la mesure où l'inadapté religieux ou le désadapté qui se sent en menace dans les cadres d'une éducation laïque interdisant tout signe ostentatoire dans ses enceintes scolaires, l'espoir d'une éducation partagée semble inappropriée pour éviter un trouble de la personnalité de l'enfant. Si l'éducation religieuse est forte, l'enfant peut facilement basculer dans l'échec scolaire, a fortiori s'il accorde une audience sans modération possible à sa base religieuse. Comment donc réussir à intégrer de manière réussie la religion dans la politique en faisant d'elle un support du bras séculier ? Peut-on s'épanouir de manière partagée entre deux universaux qui semblent se réduire comme des extrêmes ?

Hegel, en traduisant et reconduisant la religion dans le cadre politique, de la vie effective source de l'invention et de la réussite de soi dans le monde, a pour intention de libérer l'homme du lourd fardeau d'une religion de non liberté qui prive la conscience humaine de réaliser ses possibilités. Dès lors une religion qui s'enracine dans la peur, la superstition, comme la religion catholique, entre autres, ne fertilise pas son développement. Si une religion de non liberté rétrécit le débordement utile des passions (non pas dans le mauvais côté) sans lesquelles il ne peut y avoir de réalisation d'une grande œuvre dans l'histoire, la raison a pour tâche de dénoncer cette extrême aliénation qui enfreint le développement de la culture, qui réside dans l'inventivité gisant au cœur des passions

⁸¹⁰ Bernard Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, Op.cit. pp. 34-35.* « Former l'esprit du peuple est, pour une part, aussi l'affaire de la religion du peuple, pour une autre part, des rapports politiques » (N, p.27).

humaines. Il reste à savoir que la vraie religion ne peut exister en dehors de l'expérience humaine ; l'animal ne peut pas en avoir une. Donc s'il est de l'apanage de l'humain d'inventer ses mythes, la religion polythéiste ensuite, avant que ne se dévoile l'Absolu dans sa manifestation humaine, il est du devoir de l'humain de savoir en quoi consiste cette vérité qui l'aliène, de le comprendre et de pouvoir bien mener sa vie. La philosophie, comme ébranlement des idées reçues, des certitudes premières, reste incontournable pour seconder la politique en lui fournissant des règles pensées pour la bonne direction dans son orientation. Partout dans les grandes démocraties, c'est les philosophes qui, de part leur haute compréhension du mouvement de la réalité présente, entourent les hommes politiques ; raison d'asseoir avec Hegel que la philosophie est la haute forme de la connaissance humaine.

La pensée philosophique consiste à expliciter ce contenu immanent de la religion^{*811}, à montrer sa nécessité d'être partie intégrante de la politique, car l'effectivité objective, comme le dit le jeune Hegel, est le lieu d'élaboration sensé de la religion. Cette idée fut plus tard utilisée de manière plus amplement par Foucault pour qui « vivre consiste à écrire une histoire politique ». Aristote l'avait déjà précédé sur ce chemin quand il admit la condition humaine comme celle d'un animal politique. On apprend par le biais de l'enchevêtrement continu des idées qui se complètent et se compénètrent que l'histoire de la philosophie est l'actualisation des idées en gestation au cours de son long développement processuel. Les idées d'hier sont toujours à revisiter et à investir de nouveau dans la demande du présent qui, par la voix des philosophes comme supports de l'Idée, retient ce qui est vivant (doué d'intelligence aux besoins actuels) et relègue dans le dépassement ce qui est caduc. Sur ce point B. Croce a fait un travail non moins critique mais intéressant sur *Ce qui est mort et ce qui est vivant dans le système hégélien*. En revanche, Hegel, comme en témoigne Gérard le Brun^{*812}, a anticipé toutes les critiques au sujet de son système. Quand il dit dans la Philosophie du droit que « *Quand la philosophie peint sa grisaille dans la grisaille, une forme de la vie achève de vieillir et ne se laisse pas rajeunir* », il a lancé déjà le libéralisme conceptuel dans le devenir changeant. Hegel a compris que l'historicité travaille continuellement l'Idée philosophique qui, comme l'atteste Jean L. Vieillard-Baron dans *Système et Structures théologiques*, canonise la philosophie la plus récente comme le sceau de la vérité actuelle en ce qu'elle intériorise et dépasse les philosophies précédentes

⁸¹¹ Celle-ci a le contenu le plus profond, « la nourrice qui donne au peuple sa substance selon Bourgeois, *Pensée politique de Hegel*, Op.cit. p.36

⁸¹² Dans *La patience du Concept : Essais sur le discours hégélien*

qui sont toutes vraies mais seulement comme moments du développement intérieur de l'Idée.

C'est à Berne que Hegel conçoit la réconciliation dans l'obligation de la religion à effectuer l'union nécessaire du sacré et du profane. Tant qu'il existe un hiatus entre la religion et la politique dans une querelle intestine, il ne peut y avoir de leur de réconciliation. Le vrai religieux c'est celui qui s'active dans la polis en conjuguant bien évidemment théorie et pratique de concert pour la réussite de la cité. L'homme isolé qui refuse d'intervenir dans les activités de la cité n'est pas un religieux au sens où l'aurait entendu Hegel. C'est le propre de la belle âme qui préfère la fuite de la foi dans l'intériorité de son moi ; Böhme est ici visée. Le pur moi n'est rien sans l'extériorisation de son intériorité. C'est pour cette raison que Hegel soutient que la subjectivité pure qui se contente de la seule intériorité ne peut avoir de valeur. D'ailleurs Bourgeois est pertinent sur ce point : « *Aucun culte du Moi chez Hegel, pour qui le Moi doit précisément se cultiver par le culte du monde ; l'homme qui dira plus tard que la lecture des gazettes est la véritable prière du matin réaliste, est, tout jeune, déjà tourné vers l'universel, dont l'objectivité effective est le monde politique* »⁸¹³

Examinant de profondeur, le judaïsme qui prône le culte de la différence, et le christianisme celui de l'identité, le jeune Hegel s'inscrit dans leur dépassement dans la réconciliation qui appréhende de façon originale l'Absolu dans l'identité incluant en soi la différence. Faire revenir Dieu dans la cité, à l'instar de la « polis grecque » où le citoyen n'a de Dieu véritable que l'Etat, constitue l'expression heureuse de la liberté. L'Antiquité*⁸¹⁴ fut le berceau de la liberté. Rome fut l'époque de la déchirure de l'esprit, celle de la scission provoquée par une religion de non liberté. Selon Bourgeois- suivant les pas de Hegel-, « *la revendication de la liberté exige la destruction de cette religion dont la nourriture empoisonne l'âme de l'homme au point de lui faire accepter comme un bien l'esclavage politique* »⁸¹⁵. C'est dans ces circonstances qu'on assiste au troisième monde, celui de la liberté retrouvée dans le monde Germano-chrétien*⁸¹⁶ où maintenant l'esprit arrive dans son

⁸¹³ Bourgeois, *Op.cit.* p.18

⁸¹⁴ Hegel dit que « Dans la vie publique comme dans la vie privée et familiale, chacun était un homme libre, chacun vivait selon ses lois propres. L'Idée de sa patrie, de son Etat était l'être invisible, supérieur, pour lequel il travaillait..., c'était là son but final du monde ou le but final de son monde- qu'il trouvait présenté dans la réalité effective, et à la présentation et conservation duquel lui-même coopérait. Devant cette Idée, son individualité disparaissait ; il ne réclamait que pour celle-là conservation, vie et durée, et il pouvait réaliser cela lui-même. (N, p.222) »

⁸¹⁵ Bourgeois, *Op.cit.* p.40

⁸¹⁶ Hegel de dire sur ce point : « Après des siècles, l'humanité devient à nouveau capable d'Idées, l'intérêt pour l'individuel disparaît » (N, p.71)

véritable chez soi. Donc après la Grèce (la belle totalité) perdue dans la scission, la différence qui est le monde romain, l'esprit rentre maintenant dans son troisième âge en l'occurrence le monde germanique, celui de la liberté infinie.

Quand à la purification de la religion de non liberté (le catholicisme), il faut procéder à la réfutation de tout ce qui y est lié à l'irrationalité. Pour ce faire, il est précieux de savoir faire le retour au Christ dont la vérité n'est rien d'autre que raison et liberté. Ce dernier a pris le soin d'avertir ses disciples avant sa mort. C'est dans l'Evangile de Saint Jean où cette idée est manifestement soulignée : « après ma mort, ne vous fiez pas aux miracles, je suis esprit et que je serais toujours devant vous quand vous vous réunissez ». Pour Bourgeois c'est Kant qui a donné la voie à Hegel dans *La religion dans les limites de la simple raison* (1793) où il « *sauve le christianisme comme tel en présentant le Christ comme le schème sensible de la raison pratique : en sa pureté, le message du Christ est un message rationnel* »⁸¹⁷

Ainsi, « *Hegel saisit qu'il faut utiliser la croyance positive contre elle-même, donner à la forme positive (la foi en l'autorité du Christ) un contenu rationnel (la foi dans le Christ est la foi en celui qui demande de n'avoir foi qu'en la raison) exigeant ainsi lui-même une forme non positive, mais libre, de comportement (...) le passage d'une religion irrationnelle (le christianisme existant) à une religion rationnelle (Jésus)* »⁸¹⁸. Le souci de Hegel dans ses intentions programmatiques c'est d'abolir toute forme de transcendance, d'un Dieu-objet séparé de la vie. La religion doit s'identifier à la politique pour que l'adepte puisse se sentir dans son chez soi ; l'Etat divinisé. **Le but est maintenant atteint, il consistait à une reconduction politique de la religion par le biais de la rationalité.**

Mais Hegel peut-il désormais rester paisible et en dehors de la critique d'athéisme ? Si Dieu est laïcisé, devenu esprit dans un monde qu'il travaille de concert avec les individus comme support de sa marche vers sa visée eschatologique, cela va de soi que la théologie, au sens où l'entendaient les religieux dogmatiques, devient purement négative. La relève est prise par la théologie spéculative qui foule aux pieds la vérité du canon biblique, la légende des textes sacrés ainsi que les dogmes sacrés sur lesquels se fondent l'apologétique traditionnelle. Que devient la religion sans cette base vivifiant la foi par des actes surrogatoires ? Maintenant la religion : soufisme ou raison ? Rien sinon l'esprit comme témoignant l'Esprit et se fiant à l'autorité de la Raison, la seule guide et berger de la foi du croyant. Quel sacrilège pour le croyant qui entend cela !

⁸¹⁷ Bourgeois, *La Pensée politique de Hegel*, Op.cit. p.43

⁸¹⁸ Bourgeois, Ibid. p.45

Le message chrétien est celui de la liberté inscrite dans l'élément de la pensée dont la profondeur est la raison spéculative. Lire Jésus sous cet angle, consiste pour le croyant à vouloir et effectuer cela dans l'ordre pratique. Agir en usant de la raison est la rédemption pour se libérer dans un monde en acceptant la divinité de l'Etat. Toute action s'inscrit dans les cadres politiques qui orientent l'éducation et la réussite des citoyens. La religion est dorénavant tenue de collaborer avec la politique. Si la voix politique est la seule autorité légitime, mœurs et coutumes doivent s'adapter sans être dévalorisées ni tournées en ridicule. L'Etat hégélien porte bien le manteau laïc étant donné que les différentes religions peuvent s'exprimer dans la mesure où elles ne dérangent pas la tranquillité, l'ordre public tel qu'il est décrit par l'autorité. Ce faisant la seule condition de leur cohabitation dans l'enceinte républicaine consiste à se créer des marges de manœuvres dans la tolérance qui seule, permet à l'identité d'accepter l'être différent.

VIII-IV-3 : Raison divine et terrestre : où se sécuriser ; dans l'agnostique ou le rationnel effectif ?

Quelle est cette liberté, et comment s'y adapter pour l'humain, dont la condition se situe dans le ballotement, sans cesse, entre matérialité et spiritualité ?

Ensuite, connaître le monde extérieur est-il une délivrance de ce monde, quitte à pouvoir absolument le dominer au point de vivre qu'à la mesure de son esprit ?

Après leur différenciation et leur examen chacun dans sa particularité propre, il s'agit dorénavant de trouver leur point de conciliation dans leur facteur commun notamment la raison une et intemporelle qui s'authentifie dans les clivages logico- historiques. Cette « raison divine terrestre » peut aussi être appréhendée évidemment dans les forces saillantes ou structures de l'esprit en particulier dans l'Etat, figure absolue sur terre dont dépendent l'orientation et le cadre géographique des citoyens. Toutefois, et comme on a eu à le dire précédemment, dans l'esprit objectif, l'esprit n'arrive pas à atteindre la conscience de soi absolue même dans l'histoire mondiale qui est sa dernière figure. La persistance de la contingence empêche celui-ci de réaliser sa liberté en et pour soi. Le système ainsi que sa structure d'ensemble est visée absolue de la liberté, et le règne de la raison intelligible, de la providence divine s'authentifie dans la vie philosophique. Bourgeois en fait l'éloge dans *l'Encyclopédie*

«Hegel est un homme qui voulut être heureux, c'est-à-dire libre, et qui crût l'être dans l'existence philosophique. Il découvrit en celle-ci l'accomplissement de son vœu originaire de liberté, de la liberté dont le bonheur est l'épreuve subjective »⁸¹⁹

Il n'y a pas de déni de la liberté dans les structures sociopolitiques, elle s'exprime dans toutes les différences. Si « le vrai c'est le tout », toute emprise sur l'esprit absolu doit nécessairement passer par l'étape initiale où s'objective l'esprit en un monde où il se reflète d'abord avant de s'inscrire dans le dépassement qui reste incontournable dans l'élévation de soi vers sa propre demeure. N'est-ce pas que c'est Hegel qui enseigne que « *Les poètes et les philosophes conçoivent l'Idée dans les pensées de leur peuple* »⁸²⁰. Cette ubiquité immanente de la raison à l'œuvre dans la variété des productions humaines mesure autant sa grandeur que son efficacité. De la hièrohistoire à la visée eschatologique, figure la raison latente, puérile dans cette première, mature et joyeuse dans la seconde. Ce qui justifie d'ailleurs l'engagement idéaliste du philosophe comme l'élucidation des faits empiriques dont nous parle Jean Louis Vieillard-Baron dans *Hegel et l'idéalisme allemand*.

Marx se départit dès l'aube de Hegel dans *L'Idéologie Allemande* où il critique avec son ami Engels toute forme d'idéologie sans épargner l'idéalisme allemand. *L'Idéologie allemande* résulte du travail commun entrepris par Marx et Engels sous la forme de la critique de l'idéologie en général et de l'idéologie allemande de son époque en particulier. Donc point d'aboutissement d'une critique entreprise dès 1845 avec Engels, cet ouvrage comporte un exposé liminaire du matérialisme historique. Ainsi, ce travail participe donc à l'élaboration des concepts fondamentaux du marxisme.

Dans ce livre en effet, Marx met en relief l'idéologie comme une sorte de représentations que se font les individus dans leur rapport au monde, sur eux-mêmes comme sur leurs rapports relationnels. Ces représentations idéologiques des hommes sont donc une émanation de leurs conditions de vie, d'existence matérielle ou économiques qui sont à la base. Dans un premier moment, il s'agit de clarifier ces représentations et leur origine première. Dans un second moment, on analyse leur mode de manifestation et l'éventuelle causalité secondaire à ce phénomène.

A première vue, on note que Marx conçoit les représentations comme des idées. Il est besoin en effet de souligner que l'idée dans sa nature n'est qu'une abstraction faite sur les choses, mais ne nous dit pas réellement ce qu'il en est de sa nature. Et ces idées ou

⁸¹⁹ G.W.F. Hegel, *Enc.I, SL*, trad. B. Bourgeois, *Présentation générale de*, p.14

⁸²⁰ *Hegels Notizen Zum absoluten Geist, Eingeleit und hrsg. v. Schneider*, in « *Hegel-Studien* », 9 (1974), cité par Bourgeois dans *La Pensée politique de Hegel*, Op.cit. p. 17

représentations ont ici un caractère tridimensionnel. D'une part, ces représentations découlent des relations des hommes avec la nature, d'autre part dans leur relation sociale, et par ailleurs dans leurs relations avec eux-mêmes. Ce qui est déterminant ici, c'est que les représentations ne sont rien d'autre que des reflets de la manière d'être ou de l'activité concrète des hommes. Le diagnostic montre donc que ces idées n'ont pas une véritable indépendance du fait qu'elles sont causées par des choses concrètes qui les déterminent et déterminent aussi leur processus d'engendrement, à savoir notre agir qui les accouche. A la question, où faut-il se sécuriser ? Marx a déjà répondu allusivement en situant la vérité des idées dans le rapport de causalité au monde environnant qui détermine attitude et manière d'être. On y lit en filigrane, une récusation patente et radicale de la conception hégélienne conférant à l'Idée le rôle de demiurge de la réalité qui, selon Hegel, n'est que la manifestation apparente de l'Idée. Marx dénonce donc cette façon classique de saisir le réel, et met à la base de l'histoire les rapports sociaux des hommes, leurs activités concrètes, bref leurs conditions socio-économiques comme la cause de ces phénomènes accessoires que constituent les idées ou représentations. Chez Marx, toute idée se découpe et s'enlève sur le fond du réel, matière à penser où se reflète toute représentation. Platon ainsi que ses épigones se trouvent ici en capitulation.

Mais il faut préciser de passage que Platon et Marx, tous dans une position extrémiste et unilatérale, sont intégrés et dépassés par Hegel dans la voie de la solidarité dynamique du réel et du rationnel ainsi que le confirme l'un des adages des *PPD*: « le réel est rationnel, et le rationnel est réel ». Jean Louis Vieillard-Baron apporte ses lumières à ce sujet en disant que le réel est rationnel quand il est philosophiquement pensé. Marx aurait dû en vérité s'échapper à la myopie qui le frappe.

Mais pour Marx, il est clair que ces idées extraites de la réalité, reflètent sans ambages les conditions de vie et d'existence socio-économiques. Et dans sa logique, elles sont un cache misère. D'abord, à ses yeux, la religion est le reflet d'une fausse conscience, de l'image inversée de la réalité, des préjugés des classes dominantes qui veulent opprimer les classes dominées et les mettre dans les ténèbres pour leur parler de l'au-delà et prendre tout simplement leur sueur. Ensuite, il s'attaque de manière virulente à la dialectique hégélienne qui, dit-il, « marche sur la tête, et il faut la ramener sur ses pieds ». Par ailleurs, il dénonce farouchement l'imaginaire : « *La question de l'attribution à la pensée humaine d'une vérité objective n'est pas une question de théorie, mais une question de pratique* »⁸²¹.

⁸²¹ Marx, Engels : *L'Idéologie allemande*, 2^{ème} Thèse sur Feuerbach, p.24. Plus loin, Marx rajoute que « La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à

Donc cette expression consciente s'établit dans une logique bivalente de l'exclusion. Les idées sont le résultat des conditions de vie matérielle des hommes qui constituent la vie réelle, la vraie vie pour Marx, et non on ne sait quelle vie idéale fantasmée. L'individu, dès lors, ainsi que l'affirme la *VI Thèse sur Feuerbach* n'est pas une abstraction inhérente à la nature. Dans sa réalité c'est l'ensemble des rapports sociaux. Les hommes qui cultivent les idées, dans leurs représentations, inversent la réalité, c'est-à-dire, la nature véritable des choses, et ceci traduit leur grande méprise. Et c'est ainsi que Marx fait aussi une autre critique qui n'épargne point Hegel en disant que «*dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une caméra obscura (chambre noire), ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique.*

*A l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on monte ici. Autrement dit, on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et la représentation d'autrui, pour aboutir ensuite aux hommes en chair et en os ; non, on part des hommes dans leur activité réelle ; c'est à partir de leur processus de vie réel que l'on représente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital*⁸²². Les hommes partent de leurs représentations, de leur imagination pour expliquer le monde, alors que la réalité s'exprime manifestement d'elle-même dans les rapports réels et concrets des individus. Selon lui, il suffit d'agir, et d'essayer dans l'action de changer l'injustice sociale dont certains sont victimes au lieu de clamer dans le dilettantisme une certaine autonomie des idées qui détournent la philosophie de son véritable rôle pratique. Sur ce point il ajuste son argumentation en disant que jusqu'ici, «*Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe, c'est de le transformer*»⁸²³. Chez Marx l'histoire doit par l'urgence du moment, avoir un autre tournant en se détachant, par la praxis, des pseudos conceptions extravagantes et abstraites. C'est seulement dans cette perspective que «*L'histoire reçoit la mission, une fois que l'au-delà d'établir la vérité cède la place au monde de l'ici-bas* ». Si Marx se réjouit dans cette nouveauté, c'est parce que pour lui, le primat est le hic et le nunc, car «*Ce n'est pas la*

l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle. Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici encore comme l'émanation directe de leur comportement matériel », *L'Idéologie allemande*, Op.cit. p. 50.

⁸²² Ibid. p. 51

⁸²³ Ibid. *11^{ème} Thèse sur Feuerbach*, p. 27

conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience »⁸²⁴. Donc pure illusion de penser à une histoire réelle et autonome des idées. Ce que Hegel appelle l'esprit objectif, comme détermination concrète, détermine l'esprit absolu. Si les hommes « mettent la réalité la tête en bas », cela découle absolument de leur processus de vie matérielle et des rapports sociaux qu'ils entretiennent. La causalité est d'ordre historique et le propre de l'histoire est d'être évolutif ; d'où l'air du temps est la praxis. Pour Marx, les individus pendant longtemps ont été victimes d'une conception fausse qui était censée exprimer la réalité. Désormais avec Marx, l'activité concrète et pratique, est la mesure de toute chose en particulier de la réalité. Sous ce rapport, Marx admet que toute la tradition philosophique idéaliste dont Hegel est un fidèle héritier, inverse la vraie nature des choses. Les hommes dans leur mode d'activité matérielle et dans leurs rapports sociaux, entretiennent un rapport illusoire avec la réalité et prétendent partir des idées pour donner un sens au monde. Autrement, on ne part plus de ce que les hommes disent, se représentent pour exprimer la réalité, mais du monde concret.

Ce dernier mot, ne semble pas contraire au dire de Hegel. A vrai dire Marx est dans un rapport de vassalité avec Hegel. La *Phénoménologie de l'esprit* enseigne avec clarté que l'essence émerge du processus d'existence. La *Philosophie du droit* le relève d'une manière splendide arguant ainsi que « c'est ici la rose, c'est ici qu'il faut danser ». Hegel ne méprise aucunement le réel, il ne manque pas non plus de le prendre sérieusement en considération. Seulement, s'il exige un certain dépassement, c'est qu'il existe un monde spécifique, plus noble pour le philosophe qui a pris le temps de séjourner dans le réel, qui le comprend, le côtoie, mais qui a une destinée à part.

Les différentes figures du monde, citées ci-dessus, abritent l'Idée mais ne la galvanisent pas pour autant. Dans ces derniers, l'esprit s'y fraye un chemin provisoire en les laissant ensuite dans leur faim. C'est pourquoi l'esprit objectif demeure une sphère tumultueuse, du désir insatiable le faisant perdurer dans les coulisses de la contradiction. Les connecteurs internes qui assurent l'évolution de la vie de l'esprit, sont-ils visibles à l'œil nu ? Répondre à l'affirmative, reviendrait à tomber dans le formalisme caractérisé. Sont-ils alors du ressort unilatéral de l'homme ? En partie, peut-être, et en tant que les individus sont les médiateurs satellites porteurs de ce dynamisme mais sous l'effet de la « ruse de la raison ». L'esprit et ses dérivés assurent la vie du tout.

⁸²⁴ *L'Idéologie allemande*, Op.cit. p. 51

Toutefois, la mort de Dieu clamée par le philosophe dans la *Raison dans l'histoire* et qui scelle l'existence de toute transcendance, n'interdit-elle pas de penser la liberté en dehors de l'enceinte de l'esprit objectif ? Où se sécuriser : dans l'agnosticisme ou le réel effectif ?

Répondre à cette question de manière unilatérale, ne conviendrait pas un esprit qui use de son bon sens. Autant l'Idée a besoin de s'incarner, de devenir objective, c'est-à-dire de se reconnaître dans son aliénation ; autant, le philosophe a besoin de s'intégrer dans la réalité effective pour atteindre le savoir absolu. Remo Bodéi⁸²⁵, reprenant Hegel, confirme que l'homme est amphibie qui est obligé de vivre dans deux mondes qu'il ne quittera jamais. Garaudy⁸²⁶ manque la cible spéculative, lui qui prétend donner pourtant des leçons titrées *La Pensée de Hegel* et dont l'objet est de bien connaître la pensée de celui-ci. Donc quel que soit l'inachèvement ou la contingence de l'esprit objectif, le philosophe est tenu de faire avec, de côtoyer autant le rationnel que l'irrationnel. Les anciens disaient que vertu et sagesse consistent à vivre conformément aux lois et coutumes de son pays. Bernard Bourgeois reconnaît l'exigence de la vie dialectique du philosophe quand il affirme que « *Le savoir rationnel sait qu'il y a de l'irrationnel et que lui-même, en tant qu'acte de surmonter consciemment la conscience, dualité dynamisante du sujet et de l'objet, ne peut figer son sens dans un pur être de celui-ci* »⁸²⁷. Donc la réponse s'impose : il n'y a pas de vie spirituelle d'une part, et de vie mondaine d'autre part, et séparées par des barrières infranchissables. Hegel est au-delà du dogmatisme rigide, celui de l'entendement limité qui n'est pas capable de saisir la vérité spéculative qui est le savoir de « *la pensée se pensant elle-même en pensant l'être, c'est-à-dire le savoir spéculatif où se clôt dans une unité parfaite le devenir mondain de l'Absolu* »⁸²⁸.

Il est vrai que quel que soit le degré exceptionnel de la maturité de sa connaissance, on a bien appris par expérience que l'homme est agi. L'homme est agi parce que partout il est désarmé en se croyant bien armé par sa raison, mais il succombe aux menaces qui s'érigent partout sur son chemin et finissent par triompher de lui. Ce faisant il est significatif que la maîtrise de soi, de quelle que longue durée soit-elle, ne s'inscrit que dans le temporaire car dans bien des cas il y a un certain tropisme (par exemple la mort, cette « ineffectivité ») qui s'interpose entre lui et le réel et transcende ses capacités et pouvoirs. Voilà que sa condition d'être fini dans le devenir intemporel limite sa lucidité.

⁸²⁵ Cf. *Actes du Colloque d'Ottawa* où il est question de saisir la condition humaine comme amphibie

⁸²⁶ La liberté est possible mais en dehors du monde sensible, dit-il, dans *La Pensée de Hegel* p. 57

⁸²⁷ Bourgeois, *Actes de l'Esprit*, Op.cit. p. 334

⁸²⁸ Bourgeois, Ibid. p. 333

Ainsi on se croit libre à la lettre mais liberté et bonheur partiels déterminent notre devenir humain.

Chapitre IX : L'indépassabilité de Hegel

* *

*

IX-I : Hegel à la lumière de l'époque contemporaine

IX-I-1 : Idéalisme absolu : Lumière débordante et philosophe actuel

Identifiant le concept et le temps, ce qui fut longtemps l'objet d'une séparation dans la tradition philosophique, Hegel a manifestement innové dans le champ de la philosophie et pensé la vie dans toutes ses occurrences. La force de maturation de sa pensée et l'originalité de ses découvertes se trouve en effet dans la lignée de continuation de cette tradition philosophique et son parachèvement. Ni ses détracteurs, ni les hégéliens de gauche, et même ceux qui sont venus plus tard, n'ont pu échapper à la richesse pléthorique de l'hégélianisme. Celui-ci est le concept débordant ; il suffit de lui témoigner la gratitude. Il y en a qui ont trouvé la formule juste pour se rendre à cette évidence. Selon Bourgeois « *Marx savait bien qu'il hégélianisait encore en reniant Hegel, et, chez Merleau-Ponty*⁸²⁹ *comme chez Foucault et bien d'autres, la pensée contemporaine se reconnaît encore déterminée par lui, au cœur même de ses efforts pour lui échapper* »⁸³⁰. Le propre de l'esprit dans l'histoire c'est bien évidemment une évolution cascadée, mouvementée, mais dans laquelle la finalité est la liberté effective. Ce même processus qui sanctionne ce devenir de la liberté dans l'esprit, marque aussi le temps qui n'est que devenir ponctué de changement plus ou moins graduel. Alors esprit et temps, tous s'articulant dans l'identité et le devenir ne pouvaient rester dans un mariage contre nature ou s'exclure de facto, sinon rythmer le progrès, l'évolution fortement accentuée du dynamisme absolu du réel et du virtuel. Mais par peur de manquer notre but, en quoi peut-on mesurer cette indépassabilité du professeur de Berlin nous qui nous investissons en sociologue de sa pensée ?

Il est ici question de montrer l'unité de langage philosophique, nonobstant les approches différentes, de l'idéalisme allemand vu par Hegel. Deux couples conceptuels traversent l'idéalisme allemand : d'une part celui de Raison/Intellect (*Vernunft/Verstand*) et d'autre part celui de Réalité effective/Réalité empirique (*Wirklichkeit/Realitat*). Toutefois insistant sur l'œuvre de ses prédécesseurs, Hegel symbolise le mieux ce qu'est vraiment l'idéalisme en sa radicalité en montrant sa différence avec les formes traditionnelles du rationalisme. La réalité effective est une catégorie de la pure pensée. Toutefois la nature n'a

⁸²⁹ Merleau-Ponty dit, dans *Sens et non sens*, que Hegel fut « à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis des siècles », Nagel, 1948, p. 125

⁸³⁰ Bourgeois, *Actes de l'esprit*, Appendice, Op.cit. p. 337

pas de réalité effective. Ainsi seule l'existence de l'Esprit « *est la vérité et le but final de la nature, et constitue l'effectivité vraie de l'Idée* »⁸³¹. On continue de parler de l'idéalisme pour désigner ces trois grands philosophes spéculatifs et systématiques que sont Fichte, Schelling et Hegel. Ils s'opposent à l'idéalisme transcendantal de Kant qui est un idéalisme méthodique solidement assuré sur des bases épistémologiques rigoureuses. L'Absolu de Hegel, pour le différencier de celui de Fichte, se spécifie par sa capacité d'établir l'union parfaite du monde subjectif et du monde objectif. Hegel est bien le philosophe de l'unification qui suppose la différence. Il achève bien l'idéalisme dans sa position transcendantale inauguré par Kant dans sa forme et son contenu unifiés. Chez lui, c'est-à-dire dans le système encyclopédique, le sens devient « *présence à soi de l'être qui est esprit, se totalise, sur le fond conservé de cette disjonction, dans le langage lui-même pénétré par le concept* »⁸³². Le langage manifeste traduit autrement est qu'ici, l'Absolu, revenant de son long parcours onto-théologico-historique, est et reste toujours parmi nous dans le dire spéculatif. C'est en cela que son idéalisme a la réputation d'être absolu. Fichte en revanche n'a pas pu aller loin au-delà du simple Moi qu'il considère comme le seul principe suffisant à l'œuvre dans les cycles de l'esprit. Le «Moi» a le monopole de réguler sa propre activité, y compris celle de l'univers. L'activité morale du moi absolu qui connaît s'inscrit, comme ce fut le cas chez Kant, dans un univers infini. La dialectique va l'aider à lever la contradiction entre le Moi (principe absolu de l'activité infinie de la connaissance) et l'univers (qui est pur donné dans l'extériorité du Moi). Cette dernière se caractérise par sa puissance à accueillir la contradiction et à l'intégrer à un niveau supérieur par l'expression de la vie spirituelle. Cette dialectique dont il s'agit ici, n'est pas identique au formalisme mathématique ou logique qui se contente d'une méthode inventée a priori, mais elle est l'âme motrice en vogue à l'intérieur de toute chose. Kant se voit ici corriger, intégrer et dépasser dans sa façon de concevoir la méthode critique. Contrairement donc à la tradition kantienne, la dialectique n'a rien de mécanique, sinon, « *elle est vie spirituelle, plus encore que méthode ; elle est faite de démarches toujours nouvelles, de décisions de l'esprit qui refuse d'arrêter son élan à des contradictions apparentes ; et elle ne rend son objet pensable, en le purgeant de contradictions, que pour arriver à une véritable libération spirituelle.* »⁸³³. Le Moi fichtéen, comme on vient de le voir, se pose dans son activité absolue et infinie. Le non-moi à qui il a affaire, n'est qu'un produit du Moi se posant à travers ses différentes perspectives.

⁸³¹ GW 20 241, *Enc. II, Philosophie de la nature*, 1830, trad. Bourgeois, §251, p. 191

⁸³² Bourgeois dans *Revue de Métaphysique et de Morale : Hegel Phénoménologie de l'esprit*, partie *Statut et destin de la religion dans la Phénoménologie de l'esprit*, p. 322

⁸³³ Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, p. 110

Fichte pose la vie de l'Absolu à travers cette grille contrôlée par l'activité singulière qui fera de sa philosophie un idéalisme transcendantal, subjectif du Moi infini. Toutefois, aux yeux de Fichte, le moi connaissant échoue dans toute tentative de se poser en absolu ; il est un moi limité par rapport au Moi absolu (émanant des intuitions et représentations du moi connaissant). Mais la libération du moi connaissant à l'égard du non-moi posé dans la représentation, c'est de se tendre à l'impératif catégorique pour s'autonomiser. On voit bien que chez Fichte, la nature extérieure est un produit du sujet qui la pose comme pure extériorité à soi.

Kant, s'il accorde le droit absolu au monde empirique où toute connaissance tient sa possibilité, paradoxalement dérive ce savoir de deux sources très distinctes à savoir l'intuition sensible et le concept d'entendement. Ce schisme absolu, rebutant à toute réconciliation, laisse ce dualisme comme solution unique et dernière pour Kant : nous ne pouvons connaître que des phénomènes, au-delà de ceux-ci les noumènes nous échappent. Ce qui fait autorité ici semble être la représentation étant donné que le sujet connaissant se pose ses propres limites face à un objet extérieure, un Soi qu'il se représente sans avoir ni l'audace, ni la puissance de connaître. Ce hiatus entre le moi transcendantal, qui est le sujet connaissant mais réduit aux simples limites de l'expérience, et un objet comme postulat, fait de la philosophie kantienne celle d'une raison dans les tourbillons de la perplexité : le moi imaginaire se trouve incapable de traduire en raison posée ses propres représentations. Emile Bréhier le met d'ailleurs en exergue : « *Mais il y a dans le kantisme un hiatus beaucoup plus grave, parce qu'il touche à la question la plus importante pour l'homme, à la question de sa destinée, c'est le hiatus infranchissable entre le moi transcendantal qui organise le monde d'après la première Critique, et la personne morale découverte par la Raison Pratique. Sur ce point l'œuvre de Kant laisse on ne sait quelle impression de déchirement intérieur.* »⁸³⁴. Ce monde de l'expérience sensible, qui est un monde-limite pour l'activité d'une raison réduite dans des contours spécifiques, se pose en obstacle de la liberté souveraine. L'homme peut connaître, pour autant il peut être, mais dans le support des cadres aprioriques : l'espace et le temps. La synthèse fichtéenne reste donc insuffisante par sa réduction au plus bas niveau. Il faut reconnaître d'ailleurs que Hegel, avant d'asseoir de manière posée sa philosophie, a adopté la philosophie de ses prédécesseurs. Hegel reconnaît à Schelling d'avoir posé, mais de manière intuitive, l'absolu comme l'identité unifiant le côté objectif et le côté subjectif. Mais « *L'identité fondait la philosophie de la nature si l'on attribuait la*

⁸³⁴ Bréhier, *Op.cit.* p. 113

première place à l'objet, l'idéalisme transcendantal si on l'attribuait au sujet (...) Le système de Schelling plus complet que celui de Fichte, tendait à présenter ses deux aspects issus de l'Absolu comme deux attributs d'une substance unique selon le modèle de Spinoza »⁸³⁵. Pour Schelling, la nature comme la pensée procèdent tous deux de l'Absolu. Il admet toutefois que le développement de la pensée s'effectue au sein de la nature, que celle-ci doive saisir l'ensemble de son parcours et la solidarité de ces catégories dans leur différence. Ainsi, Schelling pose « un sujet-objet subjectif et un sujet-objet objectif »⁸³⁶.

Ces deux figures de l'idéalisme, malgré une certaine parenté dans l'origine évolutive, sont de fait « opposés comme l'eau et le feu »⁸³⁷. Ces idéalistes postkantien, dans leur pensée, manifestent une souveraineté de l'esprit s'épanouissant en savoir philosophique systématique. En revanche, Reinhard Lauth dévoile la fracture entre un idéalisme transcendantal de type kantien et fichtéen fondant a priori le savoir scientifique et l'action empirique, et un idéalisme spéculatif de type schellingien et hégélien tourné vers le problème de l'absolu. Selon Bourgeois, « Vérité et liberté s'identifient ainsi dans ce rationalisme de l'agir par lequel se définit l'idéalisme allemand »⁸³⁸. Cette analyse pose en creux la question du rapport de Kant à l'idéalisme, et trouve son application en Schelling et Hegel. L'idéalisme transcendantal peut être dit critique et on peut parfaitement penser que le criticisme apporte une philosophie du sujet actuellement défendable, et en particulier dans le domaine de la philosophie du droit. L'idéalisme spéculatif peut lui aussi, aider à formuler une pensée du politique en termes actuels mais qui ne seront pas centrés sur le sujet du droit comme principe. La dimension eschatologique de cet idéalisme souligne le fait que, dans l'histoire des Etats dont les rapports de paix ou de guerre relève de la contingence, ne peut advenir l'Universel social, qui est une société des Esprits dans l'Esprit absolu, et non une société politique internationale. Ici le cosmopolitisme kantien est remis en cause et renvoyé aux calendes. L'évolution de l'analyse nous indique clairement, idée à nuancer, que l'idéalisme transcendantal tend à une philosophie du sujet tandis que celui spéculatif à une philosophie de l'esprit.

Contemporain du romantisme qui bien évidemment a exercé une grande influence sur lui, l'idéalisme allemand par réaction légitime de par sa visée scientifique et

⁸³⁵ Gilson, *L'Essor de la dialectique moderne et la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 1991, pp. 386-387

⁸³⁶ Gilson, *ibid.* p.388

⁸³⁷ Selon J.-L. Vieillard-Baron, « En effet, c'est mettre sous la même dénomination « la philosophie transcendantale et l'idéalisme absolu, qui s'opposent comme le feu et l'eau. » La philosophie transcendantale serait un idéalisme méthodique, solidement assuré sur des bases épistémologiques rigoureuses, alors que l'idéalisme de Schelling et de Hegel serait un idéalisme absolu » *Hegel et l'Idéalisme allemand*, Introduction, p.16.

⁸³⁸ Bourgeois, *La philosophie allemande classique*, Paris, PUF, 1995, coll. *Que sais-je ?* Pp 54-55

systématique, l'écarte des paradoxes et des incohérences volontaires qui l'offusquent. Celui-ci est une sorte de renaissance platonicienne tandis l'autre (Romantisme) un certain retour à Dionysos, le dieu ambigu. Hegel est de taille dans l'accomplissement de l'idéalisme dans sa cime absolu, explicitant ainsi qu'Eros n'est pas de fait étranger à Dionysos, sinon dans un étroit co-voisinage et même dans l'intimité réconciliante. Idée qui est clairement matérialisée dans la philosophie du droit stipulant que la vie de dieu est comme un jeu de l'amour mais dans la douleur, la patience et le travail du négatif.

IX-I-2 : Reconnaissance et langage universel : histoire philosophique tisseuse de lien

Censé écrire en allemand et ne parler qu'aux allemands, Hegel n'en est pas moins sous le piège de la ruse de la raison. Il serait, nous semble-t-il, plus judicieux de sa part qu'il eût témoigné de la divulgation de son message comme celle de la raison universelle dont il ne fut que l'instrument propagateur à son niveau de développement à son époque. Car des expressions telles qu'« *avoir le courage de dire la vérité* » et « *confiance et foi en la raison* », « *Raison et Liberté comme principe ou devise* », etc., c'est le sacerdoce propre au genre philosophique dont l'instrument n'est que l'autorité de la raison. Tout de même, l'histoire de la philosophie constitue la preuve la plus patente de ce manifeste du langage universel de la raison dont Hegel fit évidemment reconnaissance.

Cependant qu'est-ce que l'histoire philosophique que nous avons l'intention d'investir ici, et quel peut être son impact en ce qui concerne l'universalité du langage universel, du parler intelligible que peut partager le commun des mortels afin que puisse se médiatiser le vivre ensemble qui fait défaut à l'homme contemporain ?

Nul, moins que Hegel, n'a vécu dans une période si trouble de l'histoire. Mais le philosophe tout dans sa jeunesse brandit l'arme de la raison dont l'objectivité effective fut le monde politique. Jadis Aristote considérait l'homme comme *zoon politikon*. L'action du philosophe c'est d'établir la communication rationnelle de toute son âme, à savoir s'engager à comprendre l'intelligibilité de la réalité, en chercher les aspects séduisants aussi bien que les conclusions contestables. C'est ainsi que la vie du philosophe se résume à la phénoménologie de son époque qu'il porte dans le concept, l'assume et s'identifie à elle à l'instar du savoir absolu. L'individu s'il ne peut sauter au dessus de son époque, est obligé d'être au diapason des malaises, des vicissitudes qui la traversent. L'idéalisme hégélien traduit ce face à face périodique à savoir l'adjonction de l'empirisme au rationalisme. La *Logique* est très significative à ce point comme la *Phénoménologie de l'esprit*. L'essence

prend naissance dans le processus de l'existence qui est lui aussi bien évidemment un retour à l'essence, c'est-à-dire à l'esprit. Car selon le *Chapitre VI de la Phénoménologie*, «L'esprit est l'essence absolue qui se soutient soi-même» à travers ses propres figures dans son évolution. Sous ce rapport, on peut dire effectivement que toutes les philosophies qui jalonnent l'autel de l'histoire participent de la Philosophie une et pérenne. Leur véracité chacune prise isolément tient à ce qu'elle véhicule ou représente un degré du développement de l'Idée qui s'y fraie son chemin nécessairement en vue d'atteindre sa vérité en et pour soi. Toutefois, si l'époque germano chrétienne est celle où la maturité effective de l'esprit arrive à son terme, c'est parce que l'Idée en tant que tropisme immanent qui fait et fait faire ses instruments que sont les philosophes, l'a voulu telle dans cette contrée indépendamment de toute singularité subjective : c'est l'effet du vouloir de l'Idée sur les individus porteurs de son développement. L'activité de l'Idée, dans une posture comparatiste, nous met, en tant que philosophes agis, dans un occasionnalisme malebranchien. Ainsi l'Idée est la cause de toute action et de toute vérité efficace : elle est *causa sui*.

Cependant comment penser la réconciliation qui semble aujourd'hui peu prometteuse avec les revendications sociales, de reconnaissance mémorielle réparatrice d'injustices qui nous touchent plus ou moins, dans un monde agité où religion et Etat n'ont pas la force de juguler certaines blessures du passé?

Si l'Etat en tant qu'entité, individu qui malgré son rôle incontournable est frappé de contingence, somme toute la philosophie, excédant l'évanescence et la temporalité et dont la finalité reste l'universel objectif censé ramener conceptuellement les hommes à la vérité ; elle reste la voie salutaire quand elle n'instrumentalise pas la raison. Dès lors, l'histoire philosophique, tel que le conçoit Hegel qui a bien pris la résolution d'étudier l'histoire événementielle et l'histoire réfléchie en leur rendant tous les honneurs, se trouve mieux approprié pour permettre aux individus de croire au dépassement, de tourner le dos aux formes vieilles pour finalement travailler ensemble en faisant la promotion du rationnel dans toutes les couches politico-sociales. Jean Louis Vieillard-Baron a-t-il vu juste dans ce sens lorsqu'il écrit que « La réconciliation devenue objective est présente sur la scène de l'histoire, mais elle y est en même temps absente, puisqu'elle n'a son sens que dans la philosophie qui conçoit la vérité « dans l'Etat, dans la nature et dans le monde des idées »⁸³⁹

Le présent, parce qu'il est déploiement de la diversité culturelle, ne compte pas sur le déchirement extrême et continu pour grandir et faire triompher le vivre ensemble comme

⁸³⁹ J.-L. Vieillard-Baron, *SST*, Op.cit. p. 303

l'a si bien magnifié *l'Evangile selon Matthieu* : « *Tout royaume divisé contre lui-même est réduit en désolation, et toute ville ou maison divisée contre elle-même ne subsistera pas* »⁸⁴⁰. Ainsi, nous contemporains, nous avons un devoir philosophique tel que l'énoncent les PPD en ces termes : « *La philosophie est sa propre époque saisie dans la pensée* ». Cette idée peut paraître insolite pour celui qui s'attarde à lire de façon dogmatique l'histoire et qui aurait cru perdre son identité. Mais aussi il n'en est rien au sujet d'un prétendu négationnisme. Concevoir son époque dans la pensée, revient à vouloir défendre l'arme noble de la raison dans tout le courage que cela demande. Il ne suffit aucunement de montrer une simple volition sinon de vouloir la raison et de n'avoir pour parti pris qu'elle, de telle sorte que si on était dans une phase de pleine campagne électorale elle serait le camp, le parti pris du philosophe au lieu de se proclamer gauchiste ou centriste. C'est un prix à payer car la bravoure est la condition requise au-delà de la platitude des pseudo engagements ; le préalable c'est la mort spirituelle. Cette dernière connote la capacité de séjourner dans le négatif au lieu de se tourner contre lui, et de se mesurer à la grandeur de l'esprit. Le jeune Hegel, celui de Iéna qui conçoit le vrai comme « L'identité de l'identité et de la différence » ou celui de la *Phénoménologie de 1807* clamant le vrai comme le délire bachique dont est ivre chaque membre du tout, a interpellé de loin notre époque, l'a indexé dans l'énigme de ces différences culturelles naissantes dans l'identité universelle républicaine, l'indivis qui est le carrefour de la citoyenneté. Peut-être le problème est-il beaucoup plus sérieux que cela, mais l'on trouve dans le système les outils qui ne font pas décourager pour sa résolution. Les différences actuelles dans toute leur évidence, peuvent chacune s'exprimer aussi minoritaire soient-elles, à condition d'inclure en elles l'humaine raison en tant que conduite adéquate qui ne nuit aucunement à la dignité humaine. Hegel s'il a bien évidemment condamné solennellement l'esclavage, aurait aussi à condamner toute autre condition de ce genre contraire aux droits de l'homme. La complexité actuelle de la question, excède le champ conceptuel hégélien dans une certaine mesure, mais à le lire dans le bon côté on ne serait pas déçu de son apport qui est évidemment euristique à la solution des problèmes actuels que nous partageons.

Par ailleurs, puisque le progrès historique est un jeu cascadié d'alternance du Bien et du Mal, de la violence et de la paix, tous guidés et préparés par le progrès de la pensée, il revient à cette dernière de juguler les traumatismes diachroniques au soir évènementiel. L'acte de philosopher consiste dès lors, contrairement à Fichte qui le réduit à l'intercession

⁸⁴⁰ Cf. *Les Saintes Ecritures, Matthieu 12 : 25, p.1212*

du philosophe entre l'Idée de Dieu et les hommes, à s'arroger la tâche de recollectionneur de façon tardive en ce qui concerne le cours du monde. Dans cette perspective, la *Préface des Principes de la Philosophie du Droit* consacre un enseignement significatif, en l'occurrence la philosophie n'a pas à être édifiante, elle vient toujours trop tard. Dans ces circonstances, il revient à la philosophie la légitimité de pouvoir faire le procès de l'histoire quand une forme de la vie finit de faire époque pour dégager la part de rationalité qu'elle féconde. C'est seulement en cela, en investissant l'essentiel qui triomphe sur le contingent selon l'enchaînement logique et rationnel, que la philosophie comme entreprise conceptuelle peut ramener le divers à l'unité, le déchirement à la réconciliation. Ainsi, « *La philosophie est la science des pensées nécessaires, de leur connexion essentielle et de leur système, la connaissance de ce qui est vrai et par conséquent éternel et immuable ; - l'histoire en revanche a affaire, selon la représentation la plus proche, avec l'événement, et du coup avec le contingent, avec ce qui passe et ce qui est passé* ». ⁸⁴¹

Il s'ensuit une filiation des formes de pensée dans la catégorie de l'histoire de la philosophie qui les réduit toutes à des degrés de développement de l'Idée selon les phases de son développement logique et historique. Reconnaître « *la raison comme la Rose dans la croix du présent* », non pas une raison utilitariste et contraire au dire du concept, participe à l'universalité réelle, divine et objective qui se situe au-delà des conditions géographiques. La *Phénoménologie de l'esprit* est le garant manifeste de cette idée, notamment quand Hegel traite dans la phrénologie et la physiognomonie qu'un « os n'est rien d'en soi ». Alors le dire conceptuel, le signe de l'Idée divine se manifeste là où empiriquement l'on donne à la raison tous ses droits. Ce qui ferait, le cas échéant, légitimer à cet égard l'un des préceptes des *PPD*, notamment « *Le réel est rationnel et le rationnel réel* ». Au vu de toutes ces considérations, l'on pourrait tirer la conclusion selon laquelle Hegel n'a pas parlé uniquement qu'aux allemands, même si son dire apparaît de façon formelle en langue allemande comme c'est le cas dans son discours inaugural de Berlin en 1818 où il disait : « je m'adresse aux allemands et je leur parle en allemand et que pour les allemands ». S'il n'avait parlé qu'aux allemands et oublié la trace de l'Idée divine qu'il véhiculait, son système se serait discrédité, car c'est l'Idée qui s'est mise à jour temporairement dans sa philosophie ainsi que J.-L. Vieillard-Baron l'a mis en évidence en s'appuyant sur le §577 : *Le logique (l'Idée de la philosophie) n'est pas « réalisé » dans le savoir philosophique même le plus achevé, le système hégélien lui-même*. ⁸⁴²

⁸⁴¹ J.-L. Vieillard-Baron, *SST, Op.cit.* p.109

⁸⁴² *SST, Ibid.* p.146

Toutefois, le jeune Hegel qui vouait dans ses *Ecrits Théologiques de jeunesse* à l'amour le rôle de la réconciliation dans la vie, se butte à ses propres limites d'autant plus que l'amour doit se joindre à l'action, l'acte philosophique par excellence. A Francfort, l'amour est identique à la vie pour le jeune Hegel, et opère la réconciliation. Plus tard dans la maturité, il n'hésite pas à faire volte face, car étant donné que

« Chez les chrétiens, la religion a dégénéré en une religion privée ; le christianisme n'opère pas une véritable réconciliation de la réalité. Et ce défaut remonte à son fondateur ; car Jésus s'est coupé des sphères essentielles de la vie : famille, économie, politique »⁸⁴³

Cette désillusion de Hegel ne va pas sans quelques invectives adressées au christianisme. Elle met allusivement en exergue le besoin de dépasser l'immédiateté de l'amour, la religion privée, pour en conséquence faire émerger l'esprit de la pensée concevante comme seule apte à faire valoir la vraie réconciliation. L'amour comme la religion, est le préalable pour la vie. Ce fait d'ériger ces principes au commencement, à l'étape immédiate, préfigure la philosophie comme instance n'abandonnant pas la vie, mais l'investissant, la comprenant pour finalement la hisser au trône de l'universelle réconciliation, l'esprit dans le savoir, expression de sa conscience de soi plénière.

IX-I-3 : Le progrès logique : vérité et savoir su

L'histoire comme progrès : ce qui est supposé bien connu n'est pas bien connu ». On a appris aux paragraphes précédents que la philosophie ne fait que jeter son regard derrière son savoir, ce qui pose alors un changement de procédé propre au philosopher. A la différence de la représentation (l'apanage du savoir religieux) excluant dans son domaine le connaître comme exégèse du savoir supposé bien connu (ce qui est bien connu parce qu'il est bien connu n'est pas connu dit Hegel), la philosophie pose des canevas comme ensemble de processus nécessaires pour embrasser le savoir dans sa totalité.

En effet, le paragraphe **574** de *l'Encyclopédie III* (1830) confirme dans son ensemble un retour en arrière après l'aboutissement au point culminant où l'esprit est en pleine possession de son savoir, savoir qu'il s'est possédé comme son œuvre après péripéties et histoires tumultueuses. Curieusement quel est le statut de l'Idée qui se pense ? Cette vérité

⁸⁴³ Cf. E. Brito, « Deux théories de l'esprit : Hegel et Schleiermacher », *Revue philosophique de Louvain*, Février 1993, cité par J.-L. Vieillard-Baron, dans *SST*, p. 2005

qui se sait en même temps que phase inaugurale d'une reproduction de l'Idée, est-elle nécessaire à ce stade ?

C'est un retour en arrière de la science en son commencement comme nouvelle révolution de l'Idée dans sa dialectique spéculative. La nécessité de l'aliénation ne saute pas ici aux yeux car l'idée est en soi circulation permanente. C'est donc un début qui est l'éveil de l'Idée vers sa longue marche à la liberté parfaite. « L'idée qui se pense » est l'Idée devenue, riche de son histoire, triomphant loyalement, et qui s'est maintenue, sauve en se reconnaissant dans son savoir se résumant dans l'ensemble de ses actions logico-historiques. En effet, on a maintenant affaire au Logique, ce qui veut dire que l'Idée qui se pense ne renferme plus de possibilité (au sens matériel du terme), elle est dorénavant déliée de toute histoire, (on a affaire aux vérités idéelles), sinon elle se tourne en elle-même dans son propre miroir et se contemple afin de se ressaisir telle qu'elle est dans sa vérité comme spirituelle. Ce faisant on peut effectivement avouer que la fin est le début du commencement avec la différence qu'on est passé de l'universalité abstraite à l'universalité spirituelle via l'universalité concrète de l'expérience et de l'existence dans laquelle l'universalité s'est vérifiée. Le Logique, la vérité ultime est ici « *l'universalité vérifiée dans le contenu concret* ». Autrement, après le jugement, l'Idée qui s'est scindée en Nature et Esprit, a séjourné dans toutes les déterminations qu'elle s'est posée comme son altérité, pour ensuite les dépasser en vue de redevenir elle-même l'Idée qui se sait en et pour soi dans toute son absoluité.

Cependant et curieusement qu'elle est ici la connotation de la vérité chez Hegel, a fortiori la vérité qui se sait ? Ensuite quel est ce savoir de la vérité qui se sait ? Enfin ce retour au logique comme résultat et nouveau point de départ de l'évolution dialectique de l'Idée, n'est-il pas une correspondance avec la logique formelle que Hegel a tant combattu ?

Il faut noter que la vérité qui se sait est différente de tout formalisme dont la stérilité repose sur l'établissement d'un dualisme non résolu. Celle-ci est alors une subjectivité qui, par sa position initiale immédiate, s'actualise soi-même moyennant ses prédicats conceptuels comme sujet dans son devenir dialectique. En d'autres termes c'est un sujet dont la positivité réside dans le jalonnement des moments de son contenu en vue de s'identifier à sa fin, comme liberté qui se pose au terme de son savoir évolutif. Ce processus dialectique du concept peut être appréhendé dans sa lucidité comme dialectique spéculative qui rétablit la vérité dans la réconciliation conceptuelle. Car on a ici une déduction logique, conceptuelle. Voilà la lueur absente dans le monde kantien qui s'attachait avec ferveur aux catégories d'entendement asphyxiant longtemps la science. Hegel a le mérite ici, qu'il en

soit loué, d'innover le territoire du concept en le débroussaillant des bornes supposées insurmontables par une longue tradition. En outre la « vérité qui se sait » possède son propre savoir qui lui est immanent. D'ailleurs la note du paragraphe 160 de la *Petite Logique* est ici très explicite :

« Le concept est ce qui est libre, en tant qu'il est la puissance étant- pour- soi de la substance ; - et en tant qu'il est la totalité de cette négativité, dans laquelle chacun des moments est le tout que lui-même est, et est posé comme unité in séparée avec lui, il est dans son identité avec soi ce qui est déterminé en et pour soi. »⁸⁴⁴.

Ainsi être et devenir participent de la vérité qui se sait mais seulement dans leur inadéquation. Le Logique devenu spirituel fait que leur identification pose un rapport de sens. Ce faisant, ce retour au commencement dans son résultat, matérialise l'évolution circulaire dans laquelle le concept inscrit le dynamisme de son mouvement ; mouvement de soi qui s'inscrit maintenant dans l'intimité du concept. Mais cette activité que l'Idée exerce à l'intérieur d'elle, est une activité pure comme gravitation universelle. Donc la science dans son mouvement d'ensemble s'est posé une téléologie en l'occurrence le spirituel comme logique qui est son résultat ainsi que nous l'avions exposé. En revanche, ce spirituel posé comme aboutissant à sa vérité, moyennant l'activité complexe par laquelle le concept a engendré toutes ses déterminations nécessaires, et les justifie par la science philosophique. D'où la philosophie comme science justificatrice de ces déterminités dans le savoir qui se sait comme savoir et ayant la vérité en elle, se voit parvenir à son aboutissement en tant que le spirituel. Idée d'ailleurs curieuse d'autant plus qu'il est difficile de situer un début et une fin d'un savoir circulaire. Mais dans ce terme du processus le spirituel comme Idée en elle-même se meut en son sein, activité d'elle-même, pure dans son élément afin d'atteindre sa liberté parfaite. Après les moments de son advenir, l'être présupposé dans le moment de l'universalité de l'essence abstraite traversant les moments de son jugement et de sa manifestation, est finalement amené à s'expliciter dans l'Idée comme retour final dans son principe comme être originaire, originel, téléologique ; sa visée du début à la fin n'est qu'elle-même. Le Logique comme spirituel est à ce stade auto- totalisation de soi, commandant décisif au cap après tout le processus de son développement depuis sa position de substance en soi jusqu'à ses élévations catégorielles tendant au point de jonction finale qui est ici assimilable à l'entéléchie aristotélicienne. Spinoza se trouve ici intégré et dépassé dans le dialogue avec soi de la substance comme sujet et résultat. Ce terme du processus

⁸⁴⁴G.W.F. Hegel, *Enc.I, SL ou Petite Logique*, § 160, note 1, p. 407

graduel de l'esprit intériorisant le dedans et le dehors, le paraître et l'être, le possible et le virtuel, le sens et l'être, ramenés tous dans leur principe à savoir la vérité qui se sait, achève le programme encyclopédique du savoir. *La Logique* comme science fondatrice du processus encyclopédique, dans son exposé de l'« Idée telle qu'elle est dans son essence éternelle avant la création de la nature et de tout esprit fini », est accréditée au terme du parcours de l'Idée, dans le spirituel son point culminant posant ainsi la circularité plénière du savoir. Cependant le commencement, qui est la Logique, commande certes le mouvement autonome de l'idée qui est sa présupposition, mais c'est seulement dans le concept comme auto- totalisation, présence plénière à soi, que l'être est pris dans son absoluité. Ainsi seul le Logique comme résultat commande toute la réalisation de l'Idée jusqu'ici.

Le mouvement complexe de l'Idée, depuis son auto- négation dans sa différence comme nature jusqu'au moment où elle se reconquiert et se réconcilie en Esprit dans la négation de sa négation, est une nécessité que l'idée a salué et qui, est, au final, dans l'achèvement spéculatif. S'il en est ainsi c'est parce que le cours de la science s'inscrit dans un nécessitarisme. Par là on peut tirer me semble t-il une prééminence de l'esprit absolu sur l'esprit objectif vu que dans le spirituel on butte contre une vie libre, une liberté parfaite inconditionnée dans son rapport exclusif à soi, de l'esprit absolu qui justifie et commande toutes les données de l'expérience et de l'existence. Ce divorce intervenu entre l'esprit objectif et l'esprit absolu s'explicite par le fait que ce dernier est le logeur de la vérité parfaite, le spirituel dans toute sa souveraineté. Donc nonobstant sa contenance de l'Etat en son caractère divin, la vérité nous dicte ici la subordination stricte de l'esprit objectif à l'esprit absolu dans sa vérité philosophique. Ici donc on est au sommet, sommet sur lequel se hisse le spéculatif comme « *la Rose dans la Croix du présent* » qui, dans sa vérité vérifiée, embrasse l'expérience et l'existence dans son ensemble. Ceci ne traduit-il pas le retour de la science à son orient qui est son origine et son point de départ ? On pourrait l'affirmer étant donné que cette nouvelle évolution de l'Idée à l'intérieur d'elle-même dans sa pureté, n'est rien d'autre qu'une circularité, mouvement à l'intérieur de soi dans toute sa profondeur et dans l'autonomie de soi.

Le spéculatif ou l'Idée qui se pense a pour activité le regard derrière son savoir, et ce faisant, il est sur de lui-même dans son savoir contemplatif, en même temps vérité devenue, comprise et universelle. En plus, l'Idée qui se pense peut parallèlement être considérée comme l'intelligence qui dans son activité appréhende l'intelligible identique à elle. Se penser dans son absoluité dans la connaissance de soi n'est rien d'autre que poser des

canévas de débordement à l'intérieur de sa propre liberté tout en ayant la maîtrise de soi sans se perdre ou s'altérer. Toute identité idéale ou réelle, si elle est bien sur ses assises, ne doit aucunement craindre l'aller hors soi dans la différence ou, à rebours, l'ouverture et l'accueil de l'autre. « L'Idée qui se pense, la vérité qui se sait » pose donc l'Esprit sûr de sa réconciliation avec soi dans sa différence. C'est le Tout, qui dans la réflexion de soi comme pensée, se sait comme liberté du savoir de ce Tout. Car saisir l'intelligible peut bien vouloir signifier rentrer en symbiose avec le divin et partant se poser dans une identité avec lui. D'ailleurs cette idée est d'une fréquence notoire chez les mystiques qui, dans leurs moments d'extases par l'intermédiaire de leurs pratiques cathartiques, arrivent même jusqu'à s'approprier le divin. En tous cas l'Idée logique, indifférente à l'égard de toute matérialité par sa disposition intérieure dans sa pureté comme savoir délié de tout sensible subsumé dans le sens, est une spiritualité parachevant le savoir. En revanche ce parachèvement de la science philosophique dans le savoir de soi dont le terrain est le sens, pose dans son évolution immanente une identité du sens et de l'être. On pourrait aussi la considérer comme une connaissance joyeuse synonyme d'un gai savoir, sans trouble mais mobile à l'intérieur de son intimité. Mais ne réduisons pas trop la spéculation hégélienne au schéma mystique même si elle est soupçonnée de renfermer une certaine gnose. Autrement dit, le mystique qui, éventuellement réfractaire à toute privation, se pose en rapport extérieur avec sa visée n'est pas le spéculatif assimilable à l'Idée dont le propre est le rationnellement compris et dont le lieu d'énonciation est l'esprit.

Le Logique dont il est ici question est la fin et le début du savoir absolu de l'Absolu qui s'accomplit comme pensée du sens. Par parallélisme on peut établir une proximité voire une identité entre l'Idée qui se pense et la clôture historique du savoir encyclopédique dont l'hégélianisme revendique la paternité. L'immédiateté correspondant au monde grec est le stade de la substance immédiate à nier. Le second stade des deux mille ans de scission constitue celui du malheur, du tragique et de la perte de la conscience ; c'est par analogie le moment de la réflexion de l'Idée dans le syllogisme au § 575. Enfin le stade du retour à l'unité primitive dans toute sa fécondité et son enrichissement historique, est celui de la réconciliation et du bonheur retrouvés coïncidant avec l'âge de l'Idéalisme absolu. Ici, l'Idée, prenant conscience de l'ensemble de son parcours logico- historique, atteint plus que jamais sa félicité en se reconnaissant comme libre dans sa production. Car l'Idée, se pensant, n'ayant sa visée et sa vérité qu'avec soi dans sa plénitude, est l'inconditionné se suffisant à soi, et à plus forte raison intelligent agent, car elle devient auto- production de soi dans sa réflexion. Dès lors elle est sa propre vérité devenue, s'auto- déterminant dans son

véritable chez soi et auto- mouvement permanent de soi. Par là on peut déceler une certaine proximité de Hegel et de Goethe dans leur estimation que la « *theoria* », au sens de pure observation, est l'activité la plus haute de l'humain ; car c'est de par cette contemplation diligente qu'il retrouve l'intimité de son être propre.

A ce stade du savoir vérifié et maîtrisé, on peut ainsi clamer sans ambages la fin cyclique dont toute nouveauté prochaine ne sera que renouvellement ou recyclage d'un contenu déjà là. Autrement toute ouverture prochaine sera appréhendée comme rajeunissement ou peinture artificielle, mais l'intérieur avec ses matériaux solides, restera la même matière vivante du contenu conceptuel.

Il s'ensuit donc qu'on entre dans le processus circulaire de l'Idée absolue dans son éternité par l'action de la pensée mouvante. Comme il est de la nature de la lumière d'éclairer, de la même manière, à ce stade de l'Idée arrivée à son auto- totalisation, l'Idée est présence immanente à soi, réflexion à soi, origine et principe des concepts dont la vérité converge à l'intérieur d'elle. Ainsi tout concept participe du Concept vérité absolue, l'Idée dans son absoluité. Point d'aboutissement donc de la logique comme logique spéculative vérifiant de fait tout le processus logico- historique encyclopédique du savoir, l'Idée à ce stade téléologique devient auto- mouvement à soi dans son sens vrai, sa vérité plénière. Elle est la liberté parfaite qui n'est que liaison à soi comme dans son autre, quantificateur universel.

Cependant il est besoin de bien saisir la connotation que prend ici la logique comme spirituel et non pas comme substantialité abstraite, à savoir comme simple essence demeurant en soi.*⁸⁴⁵. Dans toute sa signification et sa simplicité, entre la logique comme point de départ et le logique, si hiatus il y a, on pourrait l'appréhender comme résultat qualitatif qui, dans son sommet, comprend et intègre tout le processus logique en sa vérité totalisante et spirituelle qui n'était qu'en puissance au départ. Autrement le Logique comme résultat est confirmé dans tous les pôles ou déterminations du Concept comme degrés de liberté, avec la signification ultime qu'il est leur vérité absolue, universelle.

Cette science qui retourne à son commencement revêt d'un changement qualitatif, pointu, dans la mesure où l'on est passé d'un début- l'Idée dans son essence abstraite- à une fin spirituelle où seul le spéculatif est le principe englobant. D'où, l'Idée dans son dédoublement dans l'espace et le temps, en Nature et Esprit, rentre dans l'effectivité, se dépasse, et riche de ce processus logico- historique, retourne en soi comme spirituelle se

⁸⁴⁵ Ici il faut prendre le soin de distinguer l'Idée pure dans son abstraction (*La Logique*) de l'Idée spiritualisée dans la mire encyclopédique (dans l'esprit absolu)

maintenant dans sa vie circulaire comme vérité éternelle qui jouit de soi. Autrement on passe d'une logique de l'Etre via celle de l'Essence à une logique subjective, celle du concept, qui est fin et réconciliation achevée par la médiation du concept comme sujet actuel du processus circulaire. Ainsi «*La Logique subjective est celle du concept, dont les déterminations ont une telle médiation en elles, la possèdent et la maîtrisent, se totalisant dès lors comme le sujet de leur processus. Le sens comme sujet de lui-même s'affirme finalement comme libre de son contenu objectif et le libère du même coup en un être distinct de lui, la nature, puis l'esprit, dont il continue de régir les déterminations, mais sans en épuiser le sens aussi spécifique* »⁸⁴⁶. C'est donc grâce à son statut de principe commandeur qui a l'équivalence de l'universel comprenant et dépassant le sensible que le Logique peut s'arroger le droit de principe et début d'une science de l'essence dont la vérité se mesure en fonction du sens. Ainsi il devient savoir du sens, c'est-à-dire savoir évolutif du savoir absolu dans son point culminant synonyme de la pensée de la pensée d'Aristote.

Il s'ensuit une indépendance absolue de l'Idée qui dorénavant n'est liée que par elle. Ni imagination, ni objet extérieur quelconque ne sauraient se mêler à ce stade au Logique délié de tout sensible. A-t-on le droit de conclure par là qu'on a affaire maintenant au domaine de la liberté parfaite, même si on se place à son immédiat qui sans doute doit être médiatisé ?

Hegel lui-même après la défaite de Napoléon par l'entrée victorieuse des alliés à Paris, considérerait alors que la liberté parfaite appartient au domaine de la pensée pure ; ce qui d'ailleurs explique sa réorientation définitive dans la spéculation. Cela va de soi car au terrain du spirituel, visée absolue de l'Absolu, l'Idée n'a affaire qu'à elle-même, ce qui confirme d'ailleurs que la liberté parfaite et véritable c'est le fait d'être dans son chez soi en étant affranchi de toute extériorité. Cependant ce n'est pas une liberté stoïcienne qui est une certaine fuite du monde, mais celle qui ne se détourne pas du monde extérieur, mais qui le connaît, le comprend tout en s'y demeurant sans y être captif.

⁸⁴⁶ Bernard Bourgeois, *Le Vocabulaire de Hegel*, p. 67

IX-II : Limites de la pensée hégélienne et intemporalité des forces du dynamisme absolu du réel : raison, souffrance, contradiction et tragédie

IX-II-1 : Préjugés sur l'Afrique et optimisme dans le système hégélien

S'appuyant sur certaines thématiques hégéliennes telles que « la conscience malheureuse », le stoïcisme et le christianisme, Nguéma en vient à cautionner que l'esclavagisme est l'âme de l'hégélianisme. Le formalisme interprétatif peut induire gravement en erreur, a fortiori s'il est conjugué avec un dogmatisme féroce. C'est l'attitude de Nguéma. Il ne se limite pas seulement à cela. Il fait du chap. IV de la *Phénoménologie*, celui de la parabole du maître et du serviteur l'idée nodale pour confirmer sa thèse : « *Le simple fait que la lutte pour la reconnaissance fonde la société suffit à lui seul pour asseoir notre thèse. A n'en point douter, l'hégélianisme est foncièrement esclavagiste tout en militant pour l'évolution* »⁸⁴⁷. Comment lui donner raison, comment réduire par pur procédé perspectiviste, l'hégélianisme à l'esclavagisme ? Cette audace de réduire Hegel au fondamentalisme esclavagiste qui est une forme de terrorisme sordide, s'il était crédible, ferait qu'aujourd'hui la raison philosophique combatte tout le système hégélien. Ce qui n'en est rien. Donc l'hégélianisme vaut plus que cela, même si de piquants détails provocateurs traversent la raison dans l'histoire. On accuse et juge Hegel sur cette fameuse dialectique du maître et du serviteur qui serait l'origine de la vie en société comme de fondation du politique, mais si l'on ouvre amplement les yeux, on remarque grandement que l'histoire humaine continue à s'axer sur cette vision*⁸⁴⁸. Vouloir fermer les yeux devant une réalité si patente, c'est épouser la dynamique utopiste. Il n'y a pas eu de double langage ni d'ambiguïté de la part de Hegel entre 1807, baptême de la *Phénoménologie* et 1821 celui des *PPD*. Celui-ci dans son ordre d'énonciation n'a fait que confirmer le dire de celui-là : « La philosophie est son époque saisie dans la pensée », autrement, « ce que le concept enseigne, l'histoire nous le montre avec la même nécessité ». La tâche du philosophe consiste dans l'audace de révéler, de mettre à nu les vérités sous-jacentes, l'évolution historique. La dialectique du maître et du serviteur est utilisée par Hegel pour critiquer l'Empire romain, celui du déchirement total et de l'aliénation de l'individu propre à la période avant la Révolution française. En Rome antique seuls quelques uns furent libres et

⁸⁴⁷ Nguéma, *Hegel et l'esclavage, Thèse de Doctorat*, 1978, p. 2

⁸⁴⁸ Le rapport entre pays riches/ pays pauvres, la puissance des pays du G8 qui en ce moment définissent ou du moins planifient la politique internationale, sont des preuves manifestes que quelle que soit la légèreté ou l'insignifiance de cette domination, ce rapport continue à déterminer les relations humaines à certains égards

la pratique de l'esclavage continua à faire florès. Si Hegel manifeste l'envie d'un retour à la cité idéale, celle des Grecs ou du règne de la belle totalité, c'est parce qu'il défend farouchement l'idée de la liberté comme visée de l'humanité entière. C'est lui qui écrit, ne serait-ce qu'en gestation, que « *l'homme vaut non pas parce qu'il est juif, chrétien ou musulman mais comme citoyen* ». Alors cessons de parler du racisme ou de l'esclavagisme hégélien. Qu'on nous objecte la présence de quelques préjugés comme fuites dans le système, on l'acceptera volontiers. D'ailleurs ceci est une évidence que les philosophes, notamment Hegel n'a pas pu échapper malheureusement à l'influence de l'opinion. Pour examiner si les philosophes recelaient quelques préjugés dans leurs théories cette affirmation de Fichte est très révélatrice. Pour ce dernier, « *Notre philosophie, dit-il dans la Destination de l'Homme, est l'histoire de notre propre cœur, et c'est d'après notre état que nous nous figurons l'homme et sa destinée. Autrement, il n'y aurait jamais pour nous de vraie liberté, de liberté qui ait en elle-même le fondement absolu de sa destination* »⁸⁴⁹.

Les dires sur l'Afrique, notamment les « *considérations hégéliennes* »^{*850} sur l'homme noir sont, hélas, de valeur dépréciative et dévalorisante qui doivent être rangées systématiquement dans le tiroir de ce qui est mort dans le système. Le nègre -qui reçoit de la part de Hegel un carton jaune+avertissement-, encore une fois, est victime dans les leçons non publiées par Hegel ainsi que dans ses notes. Un carton jaune plus un dernier avertissement verbal ne suffit pas pour le professeur de Berlin. Cette fois-ci, il pointe ou désigne du doigt la race africaine dans la différence des esprits nationaux. A ce propos, il note :

« Mais, pour ce qui concerne alors la différence déterminée des esprits nationaux, elle est, dans le cas de la race africaine, au plus haut degré insignifiante »⁸⁵¹.

Ces propos vexatoires donnent matière à penser si notre philosophe n'est pas coupable en se liguant à ce qui relève de l'opinion. Devrons-nous acquiescer à cette forme de déviation de l'homme de science ? Ne doit-il pas être traduit devant le tribunal de la raison ?^{*852}

⁸⁴⁹ Bréhier, *Op.cit.* p. 114

⁸⁵⁰ Nous le mettons entre guillemets parce celles-ci ne figurent nulle part dans les œuvres publiées de la main de Hegel. Et ailleurs au sujet de ces « conceptions hégéliennes sur l'Afrique » (Pierre-Franklin Tavarès utilise cette expression dans sa thèse de Doctorat : *Hegel Critique de l'Afrique*, Paris, 1990), nous usons de l'expression « Hegel négatif » qui selon Weil n'est pas à vrai dire « Hegel authentique » qui se donne dans ses « œuvres canoniques » pour reprendre l'expression de D'HONDT

⁸⁵¹ G.W.F. Hegel, *Enc. III, Op.cit. Add.* § 394, p. 421

⁸⁵² A défaut de traduire ce « Hegel négatif » (Cf. notre ouvrage *L'Afrique noire jugée par l'historien philosophe Hegel : carton jaune ou rouge dans l'histoire mondiale ?*, où nous avons parlé du « Hegel effectif », celui des œuvres canoniques, et du « Hegel négatif » des œuvres posthumes, aux Editions Books on Demand, Septembre 2008) au tribunal de l'histoire philosophique, nous lançons un appel pour une republication génétique d'où

Grosso modo, Hegel n'était pas obligé de dire ces propos. Peut-être, il fut victime de la ruse de la raison sous le coup des rapports de force de l'époque qui l'amena à avancer ces propos que rien ne justifie du point de vue scientifique. Mais Hegel, faut-il le reconnaître en rendant à César ce qui lui appartient, mérite une grande considération. Il n'est ni raciste ni apologiste de la domination. Etudiant la diversité raciale, il avance :

« Mais, de la provenance, on ne peut tirer aucun argument pour affirmer le droit ou le non-droit des hommes à la liberté et à la domination : l'homme est en soi-rationnel ; en cela réside la possibilité de l'égalité du droit de tous les hommes,- la nullité d'une différenciation rigide en espèces d'hommes sans droit »⁸⁵³.

A lire ces propos, on note que Hegel aurait même défendu le droit des minorités peinant à vivre leur culture sans déranger la tranquillité publique. La note au même § poursuit en ces termes :

« Hegel condamne ainsi absolument le racisme comme affirmation d'une détermination, par la nature, de la liberté et de ses moments, en particulier du droit abstrait, même si, à l'intérieur du droit au sens large du terme, c'est-à-dire de l'esprit objectif, il n'absolutise aucunement les principes du droit abstrait cher à l'entendement (révolutionnaire) »⁸⁵⁴

Ainsi, on note clairement que Hegel est aux antipodes des prétendues accusations racistes telles qu'on peut les retrouver dans les thèses de Gobineau. Mais le nègre est victime dans le système hégélien notamment dans la *Raison dans l'histoire*. Écoutons ses paroles sur l'Afrique :

« Ce continent n'est pas intéressant du point de vue de sa propre histoire, mais par le fait que nous voyons l'homme dans un état de barbarie et de sauvagerie qui l'empêche encore de faire partie intégrante de la civilisation. L'Afrique, aussi loin que remonte l'histoire, est restée fermée, sans lien avec le reste du monde ; c'est le pays de l'or, replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noire de la nuit »⁸⁵⁵.

aura lieu une bifurcation du nom ainsi que de l'effigie de Hegel sur les œuvres qu'il n'a pas publiées de sa propre main, et qui contiennent des propos racistes à propos de l'homme noir. Comme ça, Hegel sera blanchi sur des choses impropres pour la raison philosophique. Ceci est aussi une incitation à un dépassement des préjugés de la spéculation philosophique.

⁸⁵³ G.W.F. Hegel, *Enc. III, add. Op.cit.* § 393, p. 415

⁸⁵⁴ G.W.F. Hegel, *Enc. III, ibid. note 1*, p. 415

⁸⁵⁵ G.W.F. Hegel, *RH, Op.cit* p.247

Ces paroles qui viennent d'être évoquées, somme toute tristes, ne doivent pas être vécues comme une sorte de fatalité. Si l'Afrique à cette époque ne manifestait ni culturellement, ni économiquement, ni politiquement aucun intérêt, c'est peut-être parce que son temps n'était pas encore venu pour se targuer des exploits de l'esprit. Hegel a jugé sur le registre de l'histoire passée, d'un présent aussi passé pour nous fils de notre temps, maintenant certains progrès qui commencent à se dessiner dans ses différents domaines sont un indice de grande avancée. A le lire on voit très clairement qu'il est contre la monotonie et que l'esprit n'est que le progrès dans la conscience. Mais soyons circonspects, Hegel est aux antipodes des déclarations racistes qu'on lui prête. Quand il défend à l'aube du 19^{ème} siècle l'abolition de l'esclavage, il l'a fait au nom de la raison, et parce que tout être doué de cette faculté doit jouir de sa liberté. La lutte pour la reconnaissance prend ici tout son sens et sa portée. Faudrait-il dès lors signaler que seule une prise en compte réelle de l'autre dans une considération reconnaissante dans l'intégrité de sa personne, peut rendre à l'homme sa dignité et son honneur.

En ce qui concerne l'être du monde, la philosophie s'excuse d'arriver toujours en retard. Cette attitude morne pour le commun des mortels, a pourtant une justification fondée pour qui manifeste sa curiosité appliquée dans le texte de Hegel. L'arrivée en retard du philosophe n'est qu'un jeu de délibération dont le propre s'inscrit dans une enquête sérieuse, et recul minutieux avant d'émettre son jugement objectif eu égard aux différentes manifestations décoratives et bariolées de la vie. Une telle attention pédagogique nous place à l'abri de la précipitation tout en nous préservant d'être dupe de l'apparence et des jugements hâtifs qui façonnent et piègent la conscience humaine. Ainsi c'est parce que toute rationalité se meut d'abord dans la dialectique des vicissitudes avant de se décanter en raison libérée, qu'il nécessite d'une longue mise en *epochè* comme le nomme Husserl, afin que puisse émerger une vérité objective. Ce qui d'ailleurs implique que le processus de l'existence ou du réel est sanctionné par un devenir agité aussi bien que tragique, sur lequel émerge la rationalité comme fille cadette. Alors il doit y avoir une teneur fonctionnelle de ces forces qui, sous jacentes ou manifestes, accompagnent la procédure de délibération du réel où le verdict est la raison. Ainsi c'est dans ce devenir fluide des actions et pensées, corps ou tombeau de la raison, où s'effectue cette mise à mort, condition sine qua non du devenir de la raison comme fin en et pour soi. N'est ce pas cette image qu'on a du devenir logique de l'Absolu qui ne pouvait se contenter de son immédiateté qui ne mesurait que sa vacuité.

Comment appréhender la condition de l'homme dans un monde où l'apparence, l'évanescence et l'inquiétude permanente secouent la vie ?

IX-II-2 : Tragédie et souffrance : la vie dans « la vallée des ossements »

Etant longtemps demeuré dans son inaction comme nominatif, l'éveil de l'Absolu constitue sa négation progressive graduée par ses attributs au sens de déterminations qui traduisent sa nature qui est d'être en mouvement, se recueillir pour aboutir au savoir de lui-même. Ainsi le nominatif Absolu se convertit en adjectif, ce qui d'ailleurs traduit son inclinaison vers une croisée de stations douloureuses pour atteindre sa plénitude. Alors c'est dans son dynamisme intériorisant à la fois, le tragique dans ses souffrances, la dialectique des différences, que s'exprime sa liberté achevée. L'absolu n'est plus illusionné par sa stabilité stérile, comme il était chez Schelling, dans une « nuit où toutes les vaches sont noires », où il rentrait dans son propre piège, sinon se met en branle un mouvement impliquant la douleur, la patience et le travail du négatif.

En revanche, ce qui orchestre la vie de l'absolu dans cette nouvelle donne, détermine le cours de la vie et celui de la conscience humaine dans leur vérité d'ensemble qui est celle de l'esprit, moteur et sujet efficace de l'histoire et de sa propre historicité. La *Phénoménologie de l'esprit* constitue la pédagogie exemplaire en ce sens en dévoilant la vie de la conscience dont le propre est d'escarper les chemins de l'expérience nécessaire au devenir de la conscience. Ce que condamne cet ouvrage c'est aussi le domaine de l'immédiateté, et à sa place elle substitue la négation de cet immédiat, qui n'est pas sans remord pour la conscience s'élevant à la science, dont l'effectivité l'enrichit. Le doute, le désespoir et la déchirure ponctuent sa rampe de la certitude sensible à la perception, de la perception à l'entendement, de l'entendement à la conscience, de la conscience à la raison, et écartent la jouissance prématurée des pages blanches de sa vie. Elle est une sorte de délivrance pareille à celle du prisonnier de la caverne que nous décrit la *Livre VII de la République* de Platon. Dans celle-ci, l'homme attaché depuis sa naissance au fond de la caverne, prend les ombres pour la réalité. Maintenant qu'il décide de sortir de ce supplice, il sera d'abord ébloui par la lumière du jour, une nouveauté pour lui qui ne vivait qu'au joug des ténèbres qui représentaient à ses yeux la vérité manifeste. Cette phase traduit la lourdeur du devenir, la marche vers la vérité se ponctuant par le divorce avec l'immédiat. Dans cette médiatisation de soi, dans la douleur et la contradiction d'avec soi avec une découverte de l'opposition, le prisonnier une fois accoutumé à la lumière du jour- symbole de

l'illumination du savoir- se rend compte que ces ombres offusquaient sa conscience et que l'éveil de l'esprit est rythmé par la souffrance passagère.

Ce que décrit la *Phénoménologie de l'esprit* n'est rien d'autre qu'un discours de la méthode pratique transcendant les époques en incitant les consciences à savoir se mesurer dans les souffrances pour se désillusionner dans le monde. Cependant, comment appréhender le sens du tragique au carrefour des cycles de l'esprit dans le système hégélien ?

Peut-on réduire la vérité du système hégélien au pantragisme? Hegel est-il le philosophe pathétique acceptant tous les drames et les horreurs historiques ?

Réduire la pensée de Hegel au simple tragique reviendrait à déflorer son système et partant à le traiter de féroce dictateur de l'esprit tout en méconnaissant son humanisme. Il est utile de rappeler qu'à Francfort, Hegel appréhendait la vie comme celle de l'amour. On peut appréhender encore cette idée à travers son idéal de jeunesse se mesurant dans le retour à la cité grecque, le règne de la belle totalité. Toutefois, Hegel ne manquera pas de soutenir que l'effort de la philosophie est la réunion du pôle organique de la vie et celui de la tragédie absolue qui est celle de la pensée. Ceci fait donc que la vie de l'esprit, se maintenant et se dépassant en permanence, loin de se réduire à la simple monotonie ou à l'unilatéralité du repos ou de la tragédie, se brinqueballe, s'oscille en permanence dans l'alternance de ces deux forces. Le tragique se voit dès lors comme une nécessité récurrente qui rythme la cadence de la vie de l'esprit. Dans la *Raison dans l'Histoire*, Hegel précise en ces termes que

« L'histoire est la « vallée des ossements » où nous voyons les fins « les plus grandes et les plus élevées rabougries et détruites par les passions humaines », « l'autel où ont été sacrifiés le bonheur des peuples, la sagesse des Etats et la vertu des individus » [...] L'histoire est tragique, mais la tragédie, disait le jeune Hegel, « exprime la condition absolue » [...] C'est la « ruse de la Raison » qui utilise la déraison pour se produire dans le monde : l'histoire est au-delà du bien et du mal et des critères de la vie morale ordinaire. « L'histoire universelle n'est pas le lieu de la félicité. Les périodes de bonheur y sont les pages blanches. »⁸⁵⁶

Il serait périlleux et paradoxal de vouloir réduire ce qui, ici, n'est qu'une nécessité provisoire, à la répétition sans trêve, au rebattu qui ferait de Hegel le défenseur de l'ignoble terrorisme des temps modernes légitimant toute forme de violence axée sur la défense d'intérêts partisans. Pour preuve, c'est la terreur qui détourna Hegel de la politique pour se

⁸⁵⁶G.W.F. Hegel, *RH*, Op.cit. pp. 17-18-19

consacrer définitivement au royaume de la science pure après la victoire des alliés sur Napoléon qu'il a tant admiré. La vie de l'esprit intègre donc la mort et la dépasse. C'est ce qu'on lira plus tard dans les *PPD*. L'Idée est contrebalancée par la tragédie chez Hegel comme le propre du philosophe, c'est-à-dire par le Golgotha. C'est pourquoi comme dans l'article de 1803 et l'œuvre citée ci-dessus, la tragédie absolue équivaut au sacrifice de soi de l'absolu. Cet absolu n'est pas le Dieu des philosophes ni celui de l'*Aufklärung* mais celui capable d'opérer le sacrifice de soi. Autrement, la vie de Dieu est comme un jeu de l'amour avec soi. Mais cette idée peut s'abaisser jusqu'à l'édification et jusqu'à la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif. Cette idée tragique est mise en œuvre par Bernard Bourgois qui souligne qu'il y a de la déraison dans l'histoire. Et Derrida se tournant dans l'analyse de la tragédie du Roi Sophocle, brille autant sur ce point : « *La tragédie, c'est encore la guerre déchainée pour relever l'unilatéralité de la conscience individuelle. Les individus entrent en lutte pour s'affirmer comme totalités dans leur « présence » concrète, de façon à être eux-mêmes « sous l'empire de ce qu'ils combattent. La légion qu'ils infligent à autrui doit honorer ce qui correspond à leur propre existence. C'est ainsi par exemple qu'Antigone vit sous le pouvoir de Créon ; elle est elle-même fille de roi et fiancée d'Hémon, si bien qu'elle doit obéissance aux ordres du prince. Mais Créon qui est lui-même père et époux, devrait respecter la sainteté du sang et ne pas ordonner ce qui contredit à sa pitié* »⁸⁵⁷.

Mais, comme le précise le § 552 de l'*Encyclopédie*, seule la philosophie est capable d'en tirer un sens. Le *chapitre VII de la Phénoménologie* l'embellit de façon immanente à l'esprit objectif en admettant que le citoyen jouit de sa propre œuvre dans la Cité, mais de la belle totalité, il faut en faire le deuil. L'unité de la vie et de la philosophie ne va pas sans affronter la mort, c'est pour cela d'ailleurs qu'il n'y a pas de tragique dans la vie de l'Idée dans la *Grande Logique*. Cette mort ne se réduit ni au sens naturel du terme comme mort biologique, ni non plus à la seule contemplation. Il y a ici, et dans une certaine mesure, une résurgence de l'idée platonicienne du philosophe mieux matérialisée par Hegel comme rentrant dans sa propre phénoménologie. Toute vie, parce qu'elle est mouvement d'intériorisation intègre en soi la différence et la dépasse par la suite pour faire triompher le règne absolu de l'esprit intemporel.

Dans l'esprit objectif, le tragique apparaît dans la vie éthique. C'est l'exemple privilégié d'Antigone qui voit la loi divine en opposition à la loi humaine, et qui fait ici que

⁸⁵⁷ Derrida, *Glas*, Op.cit. pp. 170-171

l'ordre subsistant, en l'occurrence la justice, est prise en défaut. L'esprit est un « soi effectif » et non l'essence morte. La vie politique a un poids naturel qui fait éclater l'harmonie (Antigone) comme Platon niant les éléments naturels dans la cité pure qui n'est pas vivante car oubliant le poids de la naturalité dans la vie éthique. Ce que manifeste Antigone, c'est la continuité d'un enracinement naturel de la vie divine. Par parallélisme, c'est la même analyse pour la belle âme entre nature et moralité c'est Schiller ; leur opposition est appelée à disparaître. Pour Hegel cette unité aboutit à l'évanescence et ne réalise pas la vie. Pour Hegel il est impossible d'esthétiser le règne éthique. Au contraire dans la religion sous la forme d'œuvres d'art vivantes il y a élision de l'élément tragique, qui resurgit dans l'œuvre d'art littéraire, avant même la religion manifeste. Par exemple dans la tragédie, le cœur exprime une sagesse dans la résignation et à ce moment il n'y a plus de tragique. L'originalité et le caractère exceptionnel des héros sont allusivement peints ici, car les héros n'écoutent pas le cœur, ils vivent dans l'extraordinaire. C'est pour cela qu'ils ne visent ni la gloire, ni les honneurs, et restent insensibles à la pitié et à l'évanescence qui guettent et attirent le commun des mortels. Leur seule motivation, comme nous l'avons décrit plus haut, c'est d'atteindre leur but. Ainsi le destin de ces grands hommes de l'histoire n'est jamais heureux, leur but atteint, ils meurent une balle perdue dans la tête. C'est le cas de Napoléon exilé à Saint Hélène, d'Alexandre qui mourut trop jeune, de César assassiné. Tous leurs efforts se résument en général au destin tragique bien qu'ils soient porteurs d'un message universel dont l'effectuation symbolise la grandeur du dessein de l'esprit dont ils sont porteurs. Nous qui constatons, et qui sommes hors de leurs initiatives, nous ne pouvons que ressentir douleur et affliction à travers leur action. Ainsi, c'est le cas à propos du spectacle de Volney dans *Les Ruines, ou Méditations sur les Anciens Empires*. Comme le matérialise la tragédie d'Eschyle, qui d'ailleurs est plus symbolique que celle de Sophocle, le divin est tout puissant mais la polarité est constante. L'ambivalence du divin introduit la méfiance chez l'homme, le divin est ambigu dans ses manifestations.

Ce qu'il faut souligner, c'est que l'esprit agit dans la tragédie sans être conscient de lui-même ; c'est sa mise à l'épreuve dans l'aveuglement. Ce point nocturne que constitue la tragédie, fut frôlé par Œdipe épousant sa mère après avoir tué son père, ce qui lui fut révélé par la suite par l'oracle de Delphes (La religion et le problème du sphinx). L'auto aveuglement du héros est totale. Œdipe, à la lumière de la vérité, finit par se crever les yeux. Ce que le dieu leur révèle, c'est bien évidemment que l'homme est agi. Dans le même sillage on pourrait évoquer l'odyssée phénoménologique où, le sujet philosopant se réduit en simple spectateur dépossédé de son savoir, car il se désillusionne d'un savoir, qui est

vérité de la certitude sensible et de toutes les philosophies antérieures. Le sujet philosopant, on l'a vu plus haut, s'il n'est pas dans le tragique, s'inscrit à ce stade dans l'amertume.

IX-II-3 : La contradiction : moteur de la vie et de l'histoire

Commençons par cette citation- qui fait époque- selon laquelle « L'histoire n'est pas le lieu de la félicité. Les périodes de bonheur y sont ses pages blanches »⁸⁵⁸. Cette assertion donne raison au professeur de Berlin même si le propre du philosophe est la circonspection conceptuelle dont la fécondité consiste à saisir et comprendre ce qui se produit dans son époque. L'histoire continue certes à écrire ses pages et à nous enseigner de nouvelles leçons qu'ignore évidemment Hegel. Toutefois elle lui donne raison en pérennisant la contradiction, la scission et l'opposition tant auréolées dans ses cours. Peut-on dès lors crédibiliser l'utopisme kantien d'un monde homogène ou cosmopolite où serait obtenue la paix perpétuelle ? Est-ce même souhaitable pour la survie et vitalité de la raison qui ne se nourrit que de ses balbutiements et ses traversées tumultueuses dans la quête de soi ?

L'homme est dans l'étourdissement permanent entre ses objectifs visés et sa vie intérieure qui est aussi dans l'agitation permanente. L'existence dans cette duplicité vacillant sans cesse entre résolution de conflit intérieur et poursuite de ses fins, se maintient dans la contradiction. Ce qui signifie que l'homme est sujet contrebalancé sans cesse comme l'est la vie de l'Absolu. Ce n'est d'ailleurs pas surprenant pour qui comprend que la vie de Dieu et la connaissance divine est inquiétude pensante et agitation intérieure. La *Phénoménologie de l'esprit*, comme nous l'avons vu dans les pages précédentes, situe la vie de Dieu et la connaissance divine dans la fadeur quand y manque le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif. Donc en tant que Logos incarné, l'homme s'inscrit sans cesse dans cette logique ontologique faute de quoi sa connaissance dégénère dans la fadeur. L'homme est comme Dieu, et celui-ci n'est pas l'Etre en repos, immobile de la *Métaphysique* aristotélicienne. Le propre de la condition humaine est souffrance, privation, douleur avec bien évidemment quelques moments de récompense qui sont ses « pages blanches ». L'homme est sujet fini censé accomplir la vie de l'absolu. Celui-ci est le sujet immanent à l'œuvre dans l'histoire sur tous ses modes de déploiement ; il s'y affirme sous le mode de la « ruse de la raison » en utilisant les individus et leurs passions comme

⁸⁵⁸ G.W.F. Hegel, *RH*, op.cit, p. 19

instruments de ses réalisations. La ruse de la raison est orchestrée par le sujet absolu qui ôte la transparence absolue au monde où le cochet est l'esprit fini. C'est pourquoi l'agir des individus dans l'histoire reste toujours en partie déterminé par eux mais qu'«*Etiam*» une grande partie revient à la détermination d'un tropisme que nous ne contrôlons guère. La complexité de l'histoire humaine ainsi que les rapports individuels dans leur cruauté, s'expliquent largement dans cette occurrence. Si l'homme est le « véhicule » de la vie spirituelle du *Geist*, il ne peut pas se départir de la condition de celui-ci, de son mode d'être, de déploiement entrelacé de part et d'autre par le conflit, la contradiction. L'Absolu ne s'est pas affermi sans violence, ni amertume ; vie et mort, mort et résurrection sont la vie même de Dieu. Le Dieu qui se foudroie dans la matière, se ressuscite en l'homme comme esprit, maintient cet héritage héréditaire que l'homme assume quand bien même il y a affliction et regret. Pour devenir sujet, à l'instar de l'Absolu, l'homme a à accueillir la négativité comme nécessaire et consubstantielle dans sa vie. Ce qui le rend effectif c'est l'éducation en épousant les différentes phases de l'expérience de la conscience ainsi que le dévoile la *Phénoménologie de l'esprit*. L'esprit individuel a à se rehausser de manière ascendante de sa nature de simple substance à celle du sujet connaissant. Ce mode de déploiement ne se fait pas en vase clos, mais en rupture avec l'immédiateté naturelle avec toute la cohorte de déception, d'espoir et de doute ; situation ambiguë bien évidemment, mais que la conscience accepte provisoirement avant que ne se dévoile la lumière dans le sujet connaissant. Ce face à face périodique du sujet et de l'être là s'opère donc dans l'éducation. Celle-ci est déterminante en ce qu'

« afin de remplir leur rôle, qui est de surmonter l'opposition du monde au *Geist*, les hommes doivent s'éduquer eux-mêmes, devenir des êtres capables de raison, rompre avec une vie tout entière plongée dans la nature et dominée par les passions, dépasser leur horizon immédiat pour parvenir à la raison. »⁸⁵⁹.

L'immédiateté est pure vacuité. Pour être en et pour soi, il faut nécessairement un second moment d'ébranlement, celui de la négation seconde afin de se médiatiser dans la vérité. Dans la même enseigne, la chose « immédiate » (*Umittelbar*) doit être reliée à sa vérité « médiate » (*Vermittelt*) pour rompre avec son inadéquation.

On ne le répétera jamais assez que « *L'épée est l'axe du monde et la grandeur ne se divise pas* ». S'il en est ainsi, c'est parce que le propre de l'humain est d'être naturellement dans la duplicité. L'homme avance masqué dans la vie en étant harmonieusement

⁸⁵⁹ G.W.F. Hegel, *Phéno*, trad. J.-P. Lefebvre, Op.cit. p. 42

contradictoire avec lui-même. C'est parce qu'il est mu par ce *conatus* naturel, pour évoquer Spinoza, qu'il n'obéit dans le meilleur de ses possibilités qu'à la sauvegarde de ses intérêts par la façon la plus subtile qu'il soit. Une telle façon d'être ne fait qu'éveiller la norme contradictoire en soi dont on peut évoquer la mauvaise foi, la ruse, la raison calculatrice entre autres. Ce faisant, l'on doit se rassurer que cette contradiction à l'œuvre dans les transactions humaines est la pendule qui meut aussi la cruauté historique. Dans l'échelle cosmique se maintient le dynamisme des contraires parmi lesquels on peut citer l'objectivation de l'esprit et sa dissolution permanente.

Toutefois, Hegel anticipant le Parsifal de Wagner précise que « la main qui inflige la blessure est la main qui la guérit »⁸⁶⁰. Ce qui veut dire donc que l'esprit, aussi étendue et tragique que soit l'accumulation de ces conflits, a la force et la capacité de les surmonter. La contingence de l'événement n'échappe pas aux lumières de l'esprit, qui sait a posteriori ce qui est nécessaire et ce qui n'est qu'accessoire. Ce faisant, l'esprit légitime la dictature du concept tout en la différenciant de la dictature banale et sans esprit. Ainsi, la raison ne se déploie historiquement que dans la « forêt noire » de la contradiction qui met les passions individuelles au service du dessein de l'esprit du monde. Ce qui dès lors magnifie l'auto-déploiement, le bon en avant ou la réflexion, tous s'érigeant et se manifestant dans la différenciation moyennant l'activité de la contradiction. Par analogie, celle-ci est la belle femme séductrice dont ne peut se passer le prétendant, qui sous le choc du désir de vouloir se réconcilier avec ce qui constitue son propre manque, en passe de trouver sa raison dans la différence ; car comme Adam dit d'Eve qu'elle est sa propre chair, la raison qu'il cherche dans le monde n'est rien d'autre que sa propre raison. Ainsi la contradiction est la source de tout mouvement spontané et processuel à l'œuvre dans la vie, dans l'historicité comme dans la nature. Nous l'appréhendons ainsi :

Où que ce soit, il n'a absolument rien en quoi la contradiction, c'est-à-dire des déterminations opposées, ne puisse et ne doive être montrée⁸⁶¹

Parce qu'elle se meut dans l'être se différenciant, qu'elle féconde en vue de lui dévoiler sa vérité manifeste, la contradiction est objective par son omniprésence et son dépassement de l'unilatéralité des formes dont la pérennisation est sous-tendue par

⁸⁶⁰ On retrouve cette même expression chez Volney qui, analysant la source des maux des sociétés, dit : « (...) mais puisque ce fut du sein de l'homme que sortirent tous les maux qui l'ont déchiré, ce fut aussi là qu'il en dut trouver les remèdes, et c'est là qu'il faut les chercher » *Ruines, ou Méditations sur les révolutions des empires*, Op.cit. p.49.

⁸⁶¹ G.W.F. Hegel, *Enc.I, SL, Op.cit.* §89, p.305

l'oscillation permanente. La *Science de la Logique* de réaffirmer que «*Ce qui, d'une façon générale, meut le monde, c'est la contradiction* »⁸⁶²

Hegel voit dans la raison sa capacité à loger son autre : le visible comme l'invisible, le rationnel comme l'irrationnel, l'être comme le non-être. C'est pourquoi sa critique philosophique comme dévoilement de la nature de la raison spéculative est différente de celle de Kant. Attardons-nous un moment sur leurs façons spécifiques de la critique.

Le 18^{ème} siècle, communément appelé siècle *des Lumières**⁸⁶³ (françaises) et l'*Aufklärung* (allemande) est, dit Kant, le siècle propre à la critique. Fils des Lumières dont le but est pour lui celui de la raison qui doit par son libre exercice libérer l'homme des superstitions et des tyrans, Kant jette les bases d'une nouvelle critique où la raison est désormais soumise à son propre tribunal pour juger de la légitimité de son propre pouvoir. Cependant, Hegel, concevant que l'Esprit du monde ne peut se retrouver lui-même qu'au terme d'un long processus de l'auto-dévoilement de la vérité par le sujet engagé lui-même dans le devenir, réoriente la critique dans un sens totalement différent. Pour saisir les deux sens qu'ils font de la critique, il faut revenir sur leurs conceptions de la philosophie. Qu'en est-il donc de la critique kantienne et de celle de Hegel ?

Rappelons, au préalable, que les prédécesseurs de Kant ne se sont jamais attelés à dissocier le sujet et l'objet, la raison et la science. C'est avec Kant qu'on assiste à cette situation manichéenne. Cette coupure provoquée par la connaissance d'entendement, si elle en reste à jamais ici, crée un appauvrissement de la connaissance aux yeux de Hegel qui jugera plus tard de cette façon. Car elle laisse certaines zones interdites inexplorées, et partant soumet la raison au repliement dans le limité, ce qui fausse d'ailleurs et défigure sa nature de tout devoir viser et connaître. Toutefois, Kant assume et signe à l'appui dans ses trois principales œuvres qui résument son projet critique, en l'occurrence celui d'une fondation de la science et de la métaphysique à partir d'une raison formée, informée et réformée. Kant précise à cet effet dès le début de la *Préface de la Critique de la Raison Pure*: «*Je n'entends pas par là une critique des livres et des systèmes, mais celle du pouvoir de la raison en général, à l'égard de toutes les connaissances auxquelles elle peut tendre indépendamment de toute expérience*».⁸⁶⁴ Ce qui signifie dès lors que la critique kantienne

⁸⁶² G.W.F. Hegel, *Enc.I, SL*, §119, Addition, p.555

⁸⁶³ Nous convenons avec Bourgeois, et ceci dans le sens d'un rappel de cette question déjà traitée, que «*die Aufklärung* ; les Lumières, françaises, et l'*Aufklärung*, allemande, ne sont certes pas identiques, en raison d'abord de la différence de leurs contextes respectifs. Mais chaque terme, en son lieu et en sa langue, désigne l'ensemble du mouvement, c'est pourquoi nous traduisons «*die Aufklärung* » par «*les Lumières* », *Phéno.* Trad. Bourgeois, Op.cit. note 1, p. 423

⁸⁶⁴ Kant, *CRP, Préface de la 1^{ère} édition*, p. 728

ne cherche pas à instituer de nouveaux savoirs mais à délimiter le champ d'activité de la raison dans les limites du dicible, du faire au détriment de l'indicible. La philosophie du langage de Wittgenstein, « les limites du monde sont les limites de notre langage », ne sera qu'un développement plus ample d'une vérité déjà esquissée par Kant. Telle est donc aux yeux de Kant les conditions préalables pour qu'un savoir soit apodictique. Jadis, on convoquait la science au « tribunal de la raison », mais avec Kant la raison se convoque à son propre tribunal pour s'écarter de ses prétentions audacieuses et s'assurer de ses devoirs : celui du « connais-toi, toi-même », de se sécuriser dans son monde, de s'écarter des ratiocinations et d'éviter de tourner en rond etc. Désormais, ce changement de perspective dans l'orientation du savoir, affecte même le statut de la philosophie, car on n'est plus dans cette logique de la tradition admettant le savoir comme totalité. Dans la mesure où la raison ne s'occupait que des noumènes et espérait en tirer des conclusions légitimes dans le domaine de la métaphysique, Kant recentra la connaissance autour de la connaissance de soi de la raison et fera du sujet le centre autour duquel toute connaissance gravite. D'où à l'ancien paradigme où la connaissance se réglait autour des objets méta-rationnels, se substitue un nouveau paradigme où les objets (de l'expérience) se règlent autour de la connaissance.

Mais quelles sont les conditions de légitimité du savoir balisé par la critique kantienne dans son entreprise de débroussaillage ?

Chez Kant la science n'est possible que dans l'expérience, seule condition de validité du pouvoir de la raison. S'il était judicieux de parler de normativité, on pourrait arguer de ce fait que les limites de l'expérience sont les cadres de normalisation de toute raison. La critique kantienne est donc un traité de la méthode plutôt qu'un système de la science. Comment est possible la science ? Comment est possible la morale ? Comment est possible la religion ? Ces trois questions se ramenant à une anthropologie, résument celles auxquelles son projet critique tente de répondre. Et Kant, comme il le dit, ne doute pas de la possibilité de laisser à la postérité une métaphysique systématique construite sur le plan de la *Raison Pure*. Pour ce faire, la connaissance suppose des conditions *a priori*. Dès lors, l'espace et le temps, en tant qu'intuitions pures de la sensibilité, sont les cadres subjectifs de la réceptivité. Hormis ces deux formes de la sensibilité, il n'y a pas de connaissance possible ; ce sont eux qui limitent le pouvoir de la raison. La dogmatique kantienne n'est donc pas à nier. La critique kantienne se déploie donc dans le champ de la connaissance en général. Rien ne lui échappe y compris la religion alléguant sa sainteté, et la législation sa majesté. Avec le renouveau de la critique, « la raison s'épargne des tâtonnements et des divagations

qu'elle fait sans la critique ». User de sa raison, comme le témoigne son ouvrage *Qu'est-ce que les Lumières*, constitue le point d'orgue pour se conduire. En revanche, écoutons le maître de la réconciliation.

Dans la *Préface des Principes de la Philosophie du droit*, Hegel précise en ces termes que « Le réel est rationnel et le rationnel est réel ». Que faut-il entendre par là dans le domaine de la critique ? Ce que semble dire une telle expression est que chez Hegel, il n'y a pas d'une part le sujet et d'autre part l'objet dans un face à face unilatéral et sans une relation intime. L'expression d'une critique visant à séparer la raison d'une part et l'objet de son savoir d'autre part, se trouve ici dépassée. La *Phénoménologie* décrit les différentes étapes dialectiques qui posent les relations immanentes de la conscience à la conquête de sa conscience de soi dans les objets. Donc la vérité n'est que l'ensemble des déterminations qui, par un long processus d'intériorisation (par le sujet) et d'*Erinnerung*, seront dépassées dans le devenir par de nouvelles déterminations qui les englobent et les conservent. C'est ce que Louis Girard nomme « le dépassement en se maintenant ». Autrement, c'est le fameux *Aufhebung* ou le dépassement conservé. Chez Hegel, la conscience dans son rapport immédiat avec l'objet n'est, au départ, qu'une conscience naïve et abstraite car dans son apparition, le sujet se distingue de l'objet et de manière séparée. C'est pourquoi, la connaissance qu'il a de l'objet est une connaissance apparente et déformée car il ne parvient pas encore à saisir l'ensemble de ses déterminations. La vérité donc ne sera effective lorsqu'à la conscience de soi apparaît le désir, détermination fondamentale de l'homme, où se résout finalement la séparation du sujet et de l'objet, de l'erreur et de la vérité dans le savoir absolu, la médiatisation réelle. C'est donc dans la médiatisation du sujet et de l'objet, dans ce qu'il appelle l'idée effective ou le réel en acte, que la vérité devient effective. Ceci implique donc que la notion de dialectique, dimension immanente de liaison et de non liaison, est le moment crucial où se prépare la résolution des contradictions dans le devenir. A une critique extérieure au savoir (modèle kantien), se substitue désormais une critique immanente qui se situe au cœur des choses. L'entendement est maître dans son travail de séparateur où il acquiert toute sa légitimité, mais au-delà il reste impuissant car il est sans pouvoir pour répondre aux exigences de la beauté sans force qui lui demande ce qu'il ne peut pas. Ainsi l'idée d'une raison extérieure qui serait son propre juge dans le procès se trouve dépassée chez Hegel. C'est ainsi que Jacques D'Hondt analysant la critique hégélienne peut écrire : « Le ver peut s'introduire dans le fruit mais il n'est pas indispensable, celui-ci peut pourrir tout seul ». Cette métaphore traduit effectivement,

comme D'Hondt le dit lui-même, que le changement, la dialectique et la critique ne sont pas extérieures aux choses mais ils sont en elles-mêmes.

La critique hégélienne est donc ce qui rythme intrinsèquement la marche du monde et de l'humanité vers le progrès. Toutefois, malgré les différences, la critique kantienne et celle de Hegel ont un point commun dans leur déploiement dans le domaine de la pensée pure. C'est donc dans les idées qu'il faut localiser leur champ d'action de départ. Et Marx se référait à Kant et à Hegel lorsqu'il affirmait que les allemands ont déjà accompli dans la pensée leur révolution qu'il tardait à accomplir dans l'histoire. Mais la critique kantienne est un traité méthodologique qui cherche les conditions de légitimité du savoir en général, en limitant le pouvoir d'une raison prétentieuse qui ne veut pas de bornes. A l'opposé, celle de Hegel est immanente aux choses et est porteuse de leur progrès dans le devenir. La *Phénoménologie* décrit ce rapport dialectique dans le devenir de la conscience qui, par le désir, se médiatise à travers les différents degrés de la conscience à la perception, de celle-ci à l'entendement, de celui-ci jusqu'au savoir absolu, comme processus de l'expérience du sujet ébranlé dans le doute et le désespoir pour atteindre à la conscience de soi de sa vérité.

IX-III : Processus épistémologique et Eschatologie dans la pensée de Hegel : l'homme, histoire et Dieu à venir

IX-III-1 : Processus épistémologique au niveau anthropologique

Il est question ici de parler des métamorphoses de l'Idée de la philosophie dans son évolution tant diachronique que synchronique. Les métamorphoses de l'esprit dans son occurrence phénoménologique (particulièrement les sections conscience, conscience de soi, raison) traduisent la vie phénoménologique au niveau de l'expérience individuelle. Une présence dans des discours différents inhérents aux différents processus d'engendrement de ses déterminations. A chaque stade de son développement logique, phénoménologique ou encyclopédique, l'esprit a sa ligne de mire. Ce qui fait que, puisqu'il est condamné dans le temps à suivre le mouvement processuel, l'esprit progresse graduellement^{*865}, vers son point de mire, visée absolue identique à sa conscience de soi plénière. Il s'agit de penser ou de repenser le système hégélien comme un tout appréhendé dans le mouvement spirituel au niveau de la conscience. On ne mentionnera pas ici la vie organique. Il s'ensuit donc qu'on est dans l'exigence d'étudier une phénoménologie de la conscience^{*866}.

Partons de ce constat : l'Idée s'est incarné dans le temps comme esprit et dans l'espace comme nature. L'esprit à son tour se crée un monde comme seconde nature par rapport à sa première nature. Dans celui-ci il se contemple dans son monde objectivé à travers les mœurs, lois et institutions. Tel est le règne de l'esprit dans l'esprit objectif dont le propre est de se renouveler sans cesse dans le mouvement immanent de l'esprit dans son historicité. Toutefois, l'esprit en tant que production, est condamné au mouvement dans le temps, bref à la progression de soi, car la *Philosophie du droit* nous enseigne que « l'histoire de l'esprit c'est son action, car il n'est que ce qu'il se fait ». En effet, qui parle de mouvement suppose des lois qui l'animent. Dans notre perspective, il s'agit d'un mouvement guidé par des lois immanentes, telles que la dialectique, la négation qui lui est corolaire, et la contradiction, qui manifestent la confrontation des contraires, assurant ainsi le processus de développement de l'esprit des peuples et de l'esprit du monde : tels sont les connecteurs internes assurant la marche de l'esprit même au niveau de la conscience

⁸⁶⁵ De manière ascendante, d'une ascendance non transcendante au sens d'extériorité à son monde car Dieu en termes hégéliens n'est pas Deus in terris au sens où l'on entendrait un Dieu in caelis

⁸⁶⁶ Ici, Cf. *Phénoménologie de l'esprit*, où Hegel dessine le projet d'une sorte de « phénoménologie de l'Absolu », et *Revue de Métaphysique et de Morale : Hegel Phénoménologie de l'esprit*, partie *Statut et destin de la religion dans la Phénoménologie de l'esprit*, Op.cit. p. 96, note 44

percevante. Comment ces lois influent-elles sur l'esprit au point d'entraîner ses métamorphoses ?

Si l'on part de la philosophie du droit, notamment de l'adage si souvent cité et mal compris selon les dires de Jean Louis Vieillard-Baron, à savoir que « Le réel est rationnel et le rationnel réel », on voit nettement la présence de deux termes qui se compénètrent, se complètent et se soutiennent. Mais en quel sens faut-il l'entendre ? Hegel entend par là que tout ce qui est, en tant que l'œuvre de la raison humaine, peut être compris, analysé et porté à la rationalité s'il est doué de vie, d'intelligence. Le rationnel est synonyme de l'Idée qui, dans son actualisation, reste immanente à soi dans l'existence extérieure à travers les différentes formes et figures qui sont sa richesse infinie et phénoménale. Il n'y va pas pourtant que Hegel défende l'opinion selon laquelle tout serait rationnel, y compris le contingent, l'accessoire ou toute futilité dépourvue de teneur. Le dire hégélien serait en revanche que « *La réalité historique, créée en fin de compte par les hommes eux-mêmes, ne serait pas inintelligible* »⁸⁶⁷. Donc la découverte du rationnel et la compréhension du présent sont la tâche de la philosophie. Ce faisant, ni l'histoire comme effectivité du concept, ni le présent en tant qu'héritage historique actuel, ne sont étrangers à l'investigation philosophique.

Hegel semble vouloir dire que ces deux termes, pour arriver à une convergence, doivent nécessairement passer par un processus immanent, celui du travail du négatif qui assure l'aller de soi à la conscience effective de soi d'un principe qui est moteur et acteur de son dynamisme. En effet, on remarque que c'est dans l'explication et la compréhension, contrairement à l'immédiateté, que peut s'ériger dans ce fond bâtisseur, le flambeau porteur de nouveauté, de changement propice à l'humain. L'être humain, comme conscience historique- car notre identité est au confluent des vérités historiques conjuguées avec celles du présent- n'a que deux sources d'orientation : la réalité présente et la réalité historique. Ainsi pour s'orienter et avoir l'optimisme de pouvoir se projeter dans l'avenir, il est nécessaire de comprendre ces repères ainsi que les lois qui les sous-tendent. Ce qui est rationnel c'est ce qui est doué de vie, et ce qui est réel c'est ce qui est doué d'intelligence. S'il est dans le réel, on a affaire à l'exigence de rationalité ; s'il est dans le rationnel, cela demande l'exigence d'actualisation. Ce faisant leur point de convergence, à savoir la rationalité, est ce qui est digne d'être universalisé. Ce qui fait qu'on se place au niveau conceptuel.

⁸⁶⁷ Jacques d'Hondt, *Hegel: Textes et débats*, p.148

Au niveau anthropologique^{*868}, l'élévation de la conscience à la conscience de soi absolue constitue un sacrifice continuuel de l'individu jusqu'au moment du savoir absolu qui selon Labarrière « *n'est pas l'absolu du savoir, mais un savoir libéré de ses préjugés objectivistes et/subjectivistes- s'y présente comme l' « unification des deux réconciliations » de la conscience et de la conscience de soi (de l'objectivité et de la subjectivité) »*⁸⁶⁹. Qu'est-ce qui caractérise le processus épistémologique de la conscience ?

Le vocable processus est un terme biologique qui désigne la transformation chimique des corps dans l'organisme. Hegel en use de manière récurrente dans son système. La vie de l'esprit est celle de l'Idée immanente qui porte son propre progrès. L'Esprit en tant qu'Idée incarnée, est l'essence absolue qui soutient soi-même, dit le *Chapitre VI de la Phénoménologie de l'esprit*. Faudrait-il savoir, en effet, que notre philosophe est d'abord empiriste et ne néglige aucunement l'expérience. La *Phénoménologie* enseigne que le mouvement vers la connaissance, vers le savoir, est un chemin de doute et de désespoir, un chemin d'ébranlement des certitudes qui, a priori, offusquent la conscience et l'empêchent d'accéder à la clarté de l'esprit certain de lui-même. L'immédiateté est nécessaire mais, comme moment, elle se rapporte à sa vérité qui est le mouvement, et, ce, par l'action de la conscience désireuse portée à la réalité objective par l'activité. Et ce processus médiatisant se « *fait scientifiquement, dans un discours nécessaire convaincant le lecteur qu'elle veut faire s'élever jusqu'au savoir absolu, totalité achevée des moments de la conscience, en justifiant à chaque fois la position du moment plus concret ou totalisant par la contradiction du moment plus abstrait* »⁸⁷⁰. Le moment abstrait signifie chez Hegel l'incomplet, l'être travaillé par un manque que la dialectique croissante des instants inscrit dans le dépassement, dans un moment plénier. C'est ainsi que l'expose le Chapitre VI de la *Phénoménologie* selon qui « Toutes les formes antérieures de la conscience sont des abstractions, des grandeurs évanouissantes de cet esprit ; elles sont du fait que l'esprit s'analyse, distingue ses propres moments, et s'attarde sur les moments particuliers ». Ce qui pose en effet que leur inscription dans la progression de l'esprit n'est pas à minorer ; elles s'évanouissent dans le dépassement mais ne disparaissent guère dans la néantisation.

Hegel avait déjà précisé que le « vrai est le tout », et parallèlement il n'est que « le délire des bacchants où il n'y a aucun membre qui ne soit ivre ». Qui dit ivresse, pense dans

⁸⁶⁸ A partir de la certitude sensible qui est l'aspect phénoménologique avec les différentes métamorphoses comme l'écorce enveloppant le noyau dur

⁸⁶⁹ Cf. *Encyclopédie Universalis, Philosophie occidentale*, p.1825

⁸⁷⁰ Bourgeois dans *Revue de Métaphysique et de morale : Hegel Phénoménologie de l'esprit*, Juillet 2007, partie *Statut et destin de la religion dans la Phénoménologie de l'esprit*, p. 316

une certaine mesure à la dépossession de soi qui symbolise une certaine aliénation. On peut le comparer au mouvement phénoménologique du sujet s'élevant à la vérité, car en régime hégélien, l'homme est *der Daseiende Begriff selbst*. Et, étant Dieu arrivant à une existence charnelle, l'Homme doit s'objectiver « *Réellement par l'Action, le Tat, le Tun, et par l'Action seulement. Par l'Action négatrice du Travail qui crée le Monde humain de la technique, tout aussi objectif et réel que le Monde naturel. Et par l'action négatrice de la lutte qui crée le Monde humain social, politique, historique, qui, lui-aussi, est tout aussi réel et objectif que la Nature* »⁸⁷¹.

C'est parce que l'homme est concept qu'il doit nécessairement faire son procès dans l'histoire, dans la dialectique du bien et du mal, du sujet et de l'objet, pour conquérir sa vérité. C'est ainsi qu'on a la phénoménologie de l'esprit. L'expérience de la conscience s'élevant au savoir, n'est rien d'autre que celle d'un individu qui veut accéder à l'universel, celui d'un mode de savoir supérieur. C'est pourquoi selon la *Phénoménologie de l'esprit*,

« La dialectique de la certitude sensible n'est rien d'autre que l'histoire de son mouvement, de son expérience ; et la certitude sensible elle-même n'est rien d'autre que cette histoire »⁸⁷².

Le rapport de la conscience individuelle aux différents objets qu'elle scrute est changeant à chaque fois qu'elle examine leur vérité. Ici on voit bien que la philosophie de Hegel est celle de l'incitation. Incitation de la conscience individuelle à se surpasser, se délier de l'immédiateté et des évidences, comme jadis Platon décrit le fameux mythe de la caverne. Dans celle-ci, Platon enseigne de manière parabolique l'accès au savoir, mais de façon défectueuse à cause de l'application immédiate dont il en fait la méthode. En revanche chez Hegel le sujet passe de la certitude sensible à la perception, de celle-ci à l'entendement, de celui à la conscience, de celle-ci à la conscience de soi, jusqu'au moment où il atteint la Raison. Tout ce mouvement décrit celui d'un sujet ébranlé dans ses propres certitudes au détriment de l'immédiateté, et au profit du savoir absolu. Cet accès de soi à la vérité de la conscience de soi passe par un chemin sinueux, celui du pèlerinage ou du grand périple de l'esprit à travers les expériences de ses métamorphoses où sa propre vérité le fuit sans cesse. C'est ainsi que l'esprit fut condamné à rentrer dans le calvaire de l'histoire, pour ensuite accéder au sommet du savoir absolu, puis à l'esprit- esprit absolu- dans ses échelons

⁸⁷¹ Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, p. 226

⁸⁷² G.W.F. Hegel, *Phéno. I*, trad. Hyppolite, Op.cit. p.89

graduels que sont l'art, la religion et la philosophie. Ceci est le cheminement du sujet philosophant. Voilà ce qui longe ce chemin du doute et du désespoir.

On pourrait ici faire l'union de Platon et de Hegel de manière anachronique, notamment le mouvement de la certitude sensible et celui du prisonnier de la Caverne, avec cependant quelques nuances, car Platon utilise des images, une allégorie, à la différence de Hegel qui met concrètement en évidence l'activité du sujet philosophant. Le mythe de la caverne apparaît comme la dialectique ascendante par laquelle la conscience accède à la philosophie en se détournant de la perception sensible^{*873}. Mais le mouvement de la certitude sensible et celui du prisonnier de la caverne, décrivent la même scène, celle de l'éducation philosophique et de l'état de manque, du désir de philosophie ainsi qu'il est évoqué dans les *Leçons sur Platon*. Mais aussi procès de soi de l'esprit, c'est-à-dire de l'Absolu vers sa conscience de soi absolue comme sujet se réalisant dans son histoire. L'esprit est et fait être tout ce qui est. Le *chapitre VI* de la *Phénoménologie de l'esprit* dit en ces termes que « L'esprit est l'essence absolue qui se soutient lui-même... ». Ce qui, dès lors nous permet de transiter dans la deuxième question, à savoir de scruter ce qui dans le changement reste intact, conditionnant sans périr des déboires de sa propre histoire.

Les différentes formes de l'esprit dans son évolution peuvent être appréhendées comme l'habit du concept. On pourrait, en guise d'illustration, faire intervenir Pascal dans son interrogation sur l'amour où il essaie de détecter la substantialité inaltérable (qui n'est pas assimilable à la substance spinoziste ; chez Hegel l'Absolu est procès), l'essence de cette vérité intacte qui demeure dans l'amour authentique. Essayons de voir même si comparaison n'est pas raison. Pour Pascal, si l'on m'aime pour mes qualités ou pour ma beauté, ce n'est pas moi qu'on aime vraiment car je peux à tout moment perdre ces qualités sans me perdre moi-même en tant que personne, vérité substantielle. Si l'on m'aime pour ma beauté, on ne m'aime pas, car la petite vérole qui tuera la beauté fera que tu ne m'aimeras plus. Quel est donc le moi qu'on peut aimer en dehors de toute qualité ? Le moi qu'on peut aimer n'est pas le moi qui a telle ou telle qualité. Aimer c'est appeler, espérer et croire. Aimer c'est s'adresser à une personne capable de répondre à un appel, de réaliser une vocation. Ainsi l'on doit s'aimer, non pas pour ce que l'on est dans l'immédiat, mais pour ce que l'on espère devenir l'un par l'autre. La conclusion qu'on peut tirer de cette phénoménologie de l'amour, c'est qu'elle est au-delà de toute visée immédiate, qu'il s'inscrit donc dans une conquête de soi dans l'intersubjectivité, l'au-delà de la conscience

⁸⁷³ *Leçons sur Platon, Introduction*, 1825-1826, traduction et notes par J.-L. Vieillard-Baron, pp 40-41

solitaire. L'amour est la visée d'une vérité indivise et éternelle pour les êtres même si leur vie s'inscrit dans la temporalité. La philosophie soutient donc qu'il n'y a rien de réel que l'Idée, la substance immanente et l'éternel intemporel.

IX-III-2 : Processus épistémologique au niveau historique

Au cours de l'histoire, donc, l'Idée s'est incarnée comme esprit dans le temps et comme nature dans l'espace. L'esprit en tant que vie, est la réalité immanente inscrite dans le dynamisme de l'histoire. Le processus épistémologique nous faisant passer de la certitude sensible à la raison n'est pas différent de celui qui fait passer du monde (l'humanité) de la servitude à sa libération. La négativité assure le passage d'une détermination à autre, avec bien évidemment le poids fécond de la dialectique comme de la contradiction. Ce faisant, comme réalité perfectible (dans le monde objectif), l'Idée assure sa propre actualisation dans l'existence extérieure, dans la richesse infinie de phénomènes, de figures qui sont celles d'un noyau d'une écorce pour citer la fin de la *Préface des PPD*. C'est ainsi qu'elle passe dans sa circonscription géographique et historique de l'Orient à la Grèce (telle est ici le mouvement de la philosophie de l'histoire), de celle-ci au monde romain, de celui-ci au monde germanique où il atteint pour la première fois son apogée dans la conscience de lui-même avec l'émergence des idéaux universels dans la Révolution Française : l'histoire touche ici à sa fin. C'est ici que l'esprit atteint sa gloire, non pas comme arrêt définitif de son mouvement qui est son âme, mais avec la venue au monde des normes universelles devant obéir **au principe de raison**. Hegel loue cette période de façon chatoyante :

« La pensée, le concept du droit se fit tout d'un coup valoir et le vieil édifice d'iniquité ne put lui résister. Dans la pensée du droit, on construisit donc alors une constitution, tout devant désormais reposer sur cette base. Depuis que le soleil se trouve au firmament et que les planètes tournent autour de lui, on n'avait pas vu l'homme se placer la tête en bas, c'est-à-dire, se fonder sur l'idée et construire d'après elle la réalité.

Anaxagore avait dit le premier que la raison gouverne le monde. Mais c'est à cette époque seulement que l'homme est parvenu à reconnaître que la pensée doit régir la réalité spirituelle. C'était donc là un superbe lever de soleil. Tous les êtres pensants ont célébré cette époque. Une émotion sublime a régné en ce temps-là, l'enthousiasme de l'esprit a fait frissonner le monde, comme si en ce moment seulement on en était arrivé à la véritable réconciliation du divin avec le monde »⁸⁷⁴

Ce résultat est celui du processus historique menant l'humanité de la servitude à la liberté ; il est le processus qui va de la Cité-Etat grecque à la Révolution Française. Au

⁸⁷⁴ G.W.F. Hegel, *LPH*, trad. J. Gibelin, Vrin, 1963, pp.339-340.

cours de l'histoire, l'esprit s'est créé ses propres mondes dans son objectivation, lesquels ponctuent sa marche vers la conscience de soi, c'est-à-dire sa liberté en et pour soi dont la maturité coïncide avec la Révolution Française accomplie par l'âme du monde en l'occurrence Napoléon qui a personnifié et universalisé la tâche universelle de l'époque à savoir les normes universelles devant obéir au principe de Raison. Ces mots qui viennent d'être évoqués restent chers à Hegel qui a célébré la Révolution jusqu'à sa mort. Et malgré le règne de la terreur qu'il a tant déplorée, il n'a jamais renié son admiration pour celui qu'il appelle le Grand homme de l'histoire. Cette dernière, il faut le reconnaître,

« n'est pas le lieu de la félicité, les périodes de bonheur sont ses pages blanches, car c'est des périodes de concorde auxquelles font défaut l'opposition. L'histoire est la vallée des ossements où nous voyons les fins les plus grandes et les plus élevées rabougries et détruites par les passions humaines, l'autel où ont été sacrifiés le bonheur des peuples, la sagesse des Etats et la vertu des individus »⁸⁷⁵.

Ne soyons pas pessimistes, non plus ne réduisons pas hâtivement le système hégélien au pantragisme ou à la philosophie du tout est tragique dans le système ou encore : toute exaction est légitime. La raison en tant que libérale, loge son autre, reste identique à soi, et quelle que soit la force de la différence, elle finit par triompher comme phénix qui renaît toujours de ses cendres. Car comme le précise Jacques D'Hondt dans Hegel, *Textes et débats*, « la vie dans et pour l'universel exige non pas cette douceur lâche et sans force, mais une douceur qui soit tout autant énergie »⁸⁷⁶.

Lorsque la Révolution Française éclatait, Hegel en profita de ces lueurs de l'esprit en gestation pour essayer de pallier le caractère insatisfaisant de la philosophie et de la théologie figées de son époque. Le désir de réconciliation le travaille de l'intérieur dans cet extrême déchirement dans lequel se trouvait l'état de l'Esprit dans son époque. De 1801 à 1807, Hegel enseignait la logique et la métaphysique, ce qui d'ailleurs peut nous amener à parier que dans l'ordre logique, la Science de la logique précède la *Phénoménologie* dont la naissance est causée par des événements fortuits « aux chaises tournantes de l'histoire »⁸⁷⁷.

L'esprit, dans les figures comme habits du concept, est la substance immanente, « donc la conscience en tant que saisie dans l'infinitisation de son acte, est infinitisation méconnue par les philosophes de la réflexion »⁸⁷⁸. L'esprit est et n'est pas ; cela signifie qu'il se voile et se dévoile en suivant les rythmes du devenir dans l'oscillation. La simple

⁸⁷⁵ G.W.F. Hegel, *RH, Op.cit.* p17

⁸⁷⁶ D'Hondt, *Hegel: Textes et débats, Op.ci.* p.333

⁸⁷⁷ G.W.F. Hegel, *Phéno. AVANT-PROPOS*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, p.7

⁸⁷⁸ *Revue de Métaphysique et de morale : Hegel Phénoménologie de l'esprit*, Juillet 2007, p.89

réflexion n'actualise pas sa réalisation ; celle-ci n'est effective que grâce à l'émergence des ses déterminations en tant qu'issues du débordement de l'esprit. Si la réflexion se détermine, on pourrait dans cette perspective parler d'actualisation de l'esprit en tant que celui-ci se crée une effectivité objective. La rationalité hégélienne en tant que raison spéculative est à différencier de la réflexion finie identique au rationalisme. Ce dernier est le propre de l'*Aufklärung* qui livrait à un vif combat contre la foi, alors que la religion est la vérité pour tous les hommes, le contenu substantiel en tant que spéculatif. L'art le saisit dans l'« imagisation », la religion dans la forme de la représentation, tandis que « *La philosophie est donc pour Hegel au-delà de la Religion, le dogme Trinitaire apparaît comme une simple traduction imagée de la vérité spéculative* »⁸⁷⁹.

L'action de la philosophie, son dire en tant qu'expression rationnelle, conçue de la vérité où forme et contenu restent identique, marque le vrai chez soi de l'esprit. L'art, la religion nonobstant leurs formes inadéquates nommées dans l'absolue substance, sont quand même nécessaires dans le rapport d'extériorisation (*Entausserung*) et d'intériorisation (*Erinnerung*) de l'esprit ; ils sont vrais comme moments de la nécessité interne de l'esprit. La religion que Hegel combat c'est celle des formes « positives » fondées sur l'autorité, sur la tradition, sur des témoignages historiques^{*880}. Il est à préciser que le travail philosophique à trouver l'habit authentique du concept, ne consiste guère à s'abandonner à la réflexion finie qui se nomme raison et philosophie au sens de rationalisme dont le propre est d'anéantir en finitisant le contenu absolu, sinon d'entreprendre la mise en scène érotique, celle du déboutonnement ou du déshabillage de la représentation religieuse pour saisir le contenu et le rendre adéquat à sa forme. L'*Aufklärung* l'a manqué, elle est restée consternée dans son entreprise de démontage de la religion en livrant un farouche combat à celle-ci. Par contre, la philosophie de Hegel est le tout dans sa richesse ; elle est excitation mais aussi incitation à la raison. L'Absolu est esprit, et c'est la haute définition de l'Absolu. Travailler à le dévoiler par le truchement de la pensée conçue, en reconnaissant l'existence noble de la religion tout en démasquant la mauvaise graine qui la ronge de l'intérieur, c'est cela le philosopher spéculativement.

Ce faisant, devons-nous enfin nous tourner vers l'histoire de la philosophie pour appréhender les différentes déclinaisons du concept dans sa marche logico-historique. Donc

⁸⁷⁹ H. Rondet, S.J., *Hégélianisme et Christianisme*, Lethielleux, Paris, 1965, p.103, note

⁸⁸⁰ Cf. *Esprit du christianisme et son destin*, aussi son projet de jeunesse avec ses camarades du Stift dans le témoignage d'une lettre (citée dans la première partie de notre travail) qu'il a écrite à Schelling en 1795 : « Notre ambition est de troubler les théologiens dans leur travail de fourmis ; raison et liberté constituent notre devise et l'Eglise invisible notre point de ralliement »

comme le soutient M. Braun, « *l'esprit de la philosophie est une « structure de structures »*⁸⁸¹. Hulsen défend l'idée selon laquelle l'histoire de la philosophie est « science de la science en devenir ». Il ne soutient pas une perspective historiciste. C'est à Friedrich Ast que revient le grand mérite d'avoir envisagé pour la première fois la synthèse de l'histoire des concepts et de l'histoire de l'esprit, dans l'histoire de la philosophie⁸⁸². Il est schellingien dans l'utilisation de l'expression « unité de l'esprit ».

Avec Hegel, il nous faut nous situer dans l'histoire philosophique de la philosophie. Dans son introduction à son cours de Heidelberg, en 1816, il disait, avec emphase

« L'histoire de la philosophie nous présente la galerie des nobles esprits qui, grâce à l'audace de leur raison, ont pénétré dans la nature des choses, dans celle de l'homme et dans celle de Dieu, qui nous en ont révélé la profondeur et ont élaboré pour nous le trésor de la connaissance suprême. »⁸⁸³.

Son lieu d'énonciation est l'élément de la vérité dont le plus haut degré est le Savoir Absolu (*chapitre VI Phénoménologie*) qui résume la vérité de la certitude sensible et celle de toutes les philosophies antérieures. Cet accès de soi à la vérité de la conscience de soi passe par un chemin sinueux, celui du grand périple de l'esprit du monde à travers des expériences de ses métamorphoses où sa propre vérité le fuit sans cesse. C'est ainsi que l'esprit fut condamné à rentrer dans le calvaire de l'histoire, pour ensuite accéder au sommet de l'esprit- esprit absolu- dans ses échelons graduels que sont l'art, la religion et la philosophie. Dès lors, l'histoire de la philosophie va épouser temporairement ce processus dialectique. Hegel précise que

« D'après cette conception, écrit Hegel, je soutiens que la succession des systèmes philosophiques est en histoire la même que **la succession des déterminations du concept d'Idée en sa dérivation logique**. Je soutiens que si l'on dépouille les concepts fondamentaux des systèmes apparus dans l'histoire de la philosophie de ce qui concerne vraiment leur forme extérieure, leur application au particulier, on obtient les divers degrés de la détermination même de l'Idée dans son concept logique »⁸⁸⁴.

L'histoire de la philosophie, celle de l'auto-déploiement du Concept, de l'Idée, est donc une appréhension relative de l'automanifestation de l'Absolu. Hegel se départit de cette vision

⁸⁸¹ D'Hondt, *Hegel : Textes et débats*, p.19

⁸⁸² D'Hondt, *ibid.* p. 20

⁸⁸³ G.W.F. Hegel, *HP, T.1, Op.cit.* p.18

⁸⁸⁴ G.W.F. Hegel, *HP, T. I, p.50*

négative qui prétend se passer de l'histoire philosophique*⁸⁸⁵ qui offre nécessairement les matériaux conceptuels, outils du développement de la pensée. Hegel progresse à rebours contre la vision de Descartes*⁸⁸⁶, dont est héritière les Lumières, qui, dans son travail critique, rejetait le précieux legs des époques antérieures. Il en tire la conclusion que l'*Aufklärung*, ce furent de fausses Lumières. Dès lors, la nouveauté défend l'idée selon laquelle l'histoire de la philosophie, en tant que processus de l'Idée dans ses manifestations extérieures, représente le devenir de l'esprit dans ces processus que sont les différentes philosophies qui ont longé la trajectoire du concept. C'est l'Idée qui s'extériorise, s'objective dans les philosophes qui mettent à jour les différents stades de son développement. Chaque figure de l'esprit traduit un degré de son développement, et cette borne en tant que marque déposée par le sujet philosophant, est l'une des empreintes nécessaires dans la grande fresque de l'histoire de la philosophie. Platon, Aristote, Descartes sont tous des figures emblématiques qui doivent attirer notre curiosité même s'ils s'inscrivent après examen dans le dépassement par rapport à l'époque présente qui, temporairement, est le sceau de la philosophie, la dernière prophétie de la raison dans la figure actuelle*⁸⁸⁷ qui l'incarne. C'est pourquoi qu' « *Avec Hegel, la philosophie comprend pour la première fois qu'elle n'est pas née arbitrairement dans l'esprit du philosophe qui parle, et que par conséquent les efforts philosophiques antérieurs méritent une attention scrupuleuse.* (La réflexion ratiocinante est en dehors de la philosophie ; c'est une exigence d'investir l'histoire de la philosophie). *La philosophie est une grande mémoire ; elle doit faire le mouvement de l'Er-innerung pour se comprendre elle-même ; nier son passé philosophique comme fit Descartes, c'est encore être tributaire de ce passé, et c'est*

⁸⁸⁵ Par exemple Descartes qui, après avoir étudié dans le monde des livres puis dans celui du grand livre du monde, fait table rase de la tradition en affirmant que tout ce que mes maîtres m'ont appris n'était fondé que sur du faux. Je vais entreprendre la recherche de la vérité par moi-même. Et pourtant sa morale provisoire, obéir aux lois et coutumes de son pays, comporte des vérités héritières de la tradition philosophiques

⁸⁸⁶ Pour Hegel, en ce qui est du cours de l'histoire de la philosophie, Descartes constitue une figure de taille dans la prétention à l'initiative absolue. Descartes est l'initiateur de la pensée moderne puisque qu'il a fait du penser le principe (*LHP* 6, « Descartes », p.1384). C'est ce qui a fait de lui (Descartes) « un héros » de la pensée philosophique comme le témoignent ces termes : « Le besoin qui est au fondement de ces arguments de Descartes, c'est que le penser doit commencer par lui-même ; car ce qui est présupposé n'est pas posé par le penser, est autre chose que le penser ; le penser n'y est pas chez soi » (ibid. p.1393). L'héroïsme de Descartes se vérifie dans son audace d'assumer les conséquences méthodologiques quand on sait que depuis les grecs la méthode consiste un artéfact d'après lequel l'on devait conduire la pensée. Ainsi, on voit en Descartes l'instigateur ou l'inventeur de la « métaphysique d'un « commencement absolu » (ibid. p.1389). Mais, après lui avoir fait ses honneurs, Hegel passe au jugement sérieux et assoit que « le commencement cartésien de la philosophie moderne (ibid. p.1255) n'est pas le commencement de la philosophie spéculative : si Descartes « est parti du penser, [...] il l'a fait dans la forme de l'entendement déterminé, clair », non dans celle de la raison déterminante. C'est pourquoi « on ne peut appeler ce penser un penser spéculatif » (ibid. p.1384).

⁸⁸⁷ Cf. *Système et Structures théologiques* de Jean Louis Vieillard-Baron surtout la partie vision systématique de la philosophie.

*seulement se voiler volontairement les yeux, s'ignorer soi-même. On peut dire que c'est seulement avec Hegel que la philosophie a accédé sur ce plan à la maturité »*⁸⁸⁸

A lire attentivement ces lignes, on apprend nettement que la philosophie hégélienne, la dernière temporairement à son époque, est le fruit de tous les soubresauts et vicissitudes de l'esprit dans l'histoire, celle de la philosophie occidentale. D'ailleurs Platon, nonobstant son grand mérite d'être le pionnier du triomphe de l'Idée dans toute sa majesté, ne manque pourtant pas de limites qui sont, d'ailleurs, la face négative et nécessaire du développement de l'Idée vers sa liberté en et pour soi. Parmi celles-ci, on peut noter la fonction du mythe qui n'est qu'un mode représentatif de l'impuissance de la pensée à emprunter au sensible ces instruments. Parce qu'il rebute le sensible et prône une mise à mort du corps et des passions qui, d'ailleurs, sont investis par Diderot et plus tard par Hegel qui fait de celles-ci la réalisation du concept par l'activité des individus. Nier, comme le fait Platon, que les passions peuvent servir à des actions utiles à la société, c'est ne pas s'accepter tel qu'on est ; Platon manque d'estime de soi. Hegel de renchérir que

«Les lois et les principes ne vivent pas et ne s'imposent pas immédiatement d'eux-mêmes. L'activité qui les rend opératoires et leur confère l'être, c'est le besoin de l'homme, son désir, son inclination et sa passion (...). Le premier principe de l'Idée est l'Idée elle-même, dans son abstraction ; l'autre principe est constitué par les passions humaines »⁸⁸⁹.

Avec Platon, comparé au présent (le monde moderne s'entend) on est à l'époque de l'Idée en gestation, insuffisante à elle-même, peinant à s'établir dans son chez soi. C'est effectivement le mode de procédé qui prévaut quand Platon nous parle du Timée. Pour ce dernier,

« Dieu aurait façonné le monde, et les démons auraient eu certaines occupations à ce propos ; c'est entièrement dit à la manière de la représentation. Mais si on fait passer pour un dogme de Platon que les démons, êtres supérieurs d'espèce spirituelle, existent, qu'ils ont donné à Dieu un coup de main pour créer le monde, c'est textuellement Platon et pourtant cela ne fait partie de sa philosophie »⁸⁹⁰.

Hegel, non seulement, se ressource dans le platonisme, mais en même temps il réajuste sa pensée en décelant les non dits ainsi que les revers que Platon ne pouvait pas voir. La raison en est qu'un miroir ne peut pas se contempler ; autrement dit on ne peut pas non plus voir l'intérieur d'un miroir. Pour la philosophie, on apprend que Platon la hisse au-

⁸⁸⁸ D'Hondt, *Op.cit.* p.15

⁸⁸⁹ G.W.F. Hegel, *RH, Op.cit.* pp.104-106

⁸⁹⁰ G.W.F. Hegel, *Leçons sur Platon, Op.cit.* p.71

dessus de tout avoir et de tout savoir. C'est ainsi qu'il le sacre dans le *Timée* en disant qu'elle serait la propriété la plus haute des hommes. Du Bien, il procède de manière hiérarchique et ascendante : les yeux, donnant naissance au temps, à l'histoire, et enfin nous accédons à la philosophie ; et « *de Dieu n'est jamais venu ni ne viendra jamais un plus grand bien* »⁸⁹¹

IX-III-3 : Problème de la transparence à propos du Dieu hégélien et Eschatologie ou Dieu à venir

Si le Dieu hégélien ne se satisfait ni dans l'Un néoplatonicien, ni dans la substance spinoziste (panthéisme) ni non plus dans le Dieu horloger de Newton et de Fontenelle (selon qui l'harmonie des sphères est mécanique, sans âme et étrangère à la vie du concept divin), mais dans l'unité de l'humain et du divin, il se pose un vrai problème de transparence à ce niveau. *L'Encyclopédie III* dit à son tour que « Dieu n'est Dieu que dans la conscience humaine, et le savoir de Dieu dépend du savoir que l'homme a de Dieu ». Dès lors, le Dieu hégélien introuvable, et inassimilable au Dieu perdu de Pascal, reste-t-il un mystère ?

Le platonisme renvoie la vérité ontologique des idées à leur principe transcendant tandis que le spinozisme assure que tout est divin. Si Hegel admet la résurrection du dieu qui meurt dans les galaxies, en l'homme et admet en revanche « *ou le spinozisme, ou pas de philosophie* »⁸⁹², tout devient plus que complexe dans l'appréhension de Dieu. Soit on admet la transcendance divine, soit on la supprime, et il ne reste que l'homme ; et du coup, à la transcendance fera apparemment place l'anthropologisation du divin. On voit qu'il est plus que fastidieux de déficeler l'énigme à propos du Dieu hégélien dont l'existence est certaine pour son auteur. Pourtant, le Dieu hégélien refusant la jalousie, se donne dans la manifestation phénoménale dans la figure du Christ, meurt et ressuscite comme esprit dans la communauté des croyants, dans l'Eglise universelle. Mais en même temps son parcours n'a pas d'aboutissement définitif car, il est infini et se finitise sans cesse comme « l'Idée se jouissant éternellement à soi »⁸⁹³. L'Esprit divin ou l'Idée divine immanente dans le réel, continue aussi sa marche dans l'histoire. L'humanité reste à son service en la médiatisant dans l'ensemble de ses œuvres. C'est ce qui fait que Dieu en terre hégélienne est un Dieu à

⁸⁹¹ G.W.F. Hegel, *LP*, Op.cit. p.71

⁸⁹² J.-L. Vieillard-Baron, *SST*, Op.cit. p. 296

⁸⁹³ G.W.F. Hegel, *Enc. III*, citation d'Aristote, fin § 577

venir (reporter à l'eschatologie). Du Dieu hégélien, n'empêche qu'il n'est pas jaloux, l'on ne peut dire rien d'autre que ce que Jean Marc Narbonne dit à propos de l'Etre en tant qu'Etre d'Aristote, à savoir qu'il est « le rien d'autre qui n'est pas rien ». Hegel ne refuserait pas cette formule lui qui à la fin de l'*Encyclopédie* fait recours au sage Aristote, façon de lier pacte d'allégeance avec le dieu du stagirite. Le Dieu hégélien est en même temps dans l'homme et transcendant/immanent. Le fait qu'il soit présent en l'homme et immanent à l'effectif, donne raison à admettre que son Dieu est un Dieu gnostique. Car, pour Hegel,

C'est seulement dans l'ordre de l'Esprit que nous pensons en Dieu comme Dieu pense en nous »⁸⁹⁴

On a vu aussi, en rebaptisant le Vendredi saint aux ultimes pages de *FS*, qu'Hegel avait annoncé la disparition des « singularités des philosophies dogmatiques »⁸⁹⁵ ainsi que les religions de la nature. Le Vendredi saint jadis historique et propriété de la représentation chrétienne comme objet de prestige et de souvenir dans la distanciation, doit être rendu spéculatif par l'acte du philosophe dont la vocation est d'intérioriser et de penser la douleur infinie de Dieu. Ainsi, dans la résurrection de la forme parfaite qu'est la philosophie hégélienne, se donne l'authenticité de la « foi » qui devient rationnelle. Alors, Dieu hégélianisé devient discours ou Dieu d'Aristote ?

Toutefois, il ne serait pas facile de déficeler l'énigmatique ambiguïté de Hegel au sujet de la religion et de sa compréhension. Laïcisant le divin dans l'Etat- « en dehors de l'Etat il ne peut pas y avoir de vraie religiosité »⁸⁹⁶. Hegel prône l'investiture de Dieu dans le réel, de son décentrement vertical à son immanence horizontale. Le divin céleste n'est pas différent du divin terrestre car, dit-il, c'est le même principe, la même vérité substantielle dans la religion aussi bien dans l'Etat. Cette idée est d'une plus nette explicitation ailleurs dans la *RH*. Dans celle-ci, le professeur de Berlin refuse apparemment l'existence de toute transcendance qui serait parallèlement d'existence réelle par rapport à l'homme investi de la mission ultime d'accomplir la vie de Dieu. Il précise à cet effet que l'homme, en tant que « *der daseiender Begriff selbst* », n'est pas « Deus in terris » au sens où l'on entendrait qu'il existe un « *Deus in caelis* ». Le Dieu qui meurt dans les galaxies se foudroie dans la matière et se ressuscite en l'homme en esprit.

Donc le problème de la transparence n'est pas plus manifeste que dans la *RH*. Dans cet ouvrage, on remarque encore en ces termes que le Dieu hégélien est d'abord biologiste

⁸⁹⁴ J.-L. Vieillard-Baron, *SST*, Op.cit. p. 301

⁸⁹⁵ G.W.F. Hegel, *FS*, p. 207

⁸⁹⁶ G.W.F. Hegel, *Enc. III*, Op.cit. §552 R

en ce sens que c'est d'abord dans la vie organique que le concept fait sa première apparition dans le monde. Mais c'est déjà admis que dans l'hégélianisme, l'apparaître est abstraction devant le dévoilement effectif de l'être⁸⁹⁷. Selon l'historien Hegel, le Concept ou Dieu a à se médiatiser par le truchement des humains qui sont ses bras, et ce moyennant le travail du négatif. L'homme qui doit assumer cette responsabilité de la vie processuelle de l'Absolu, n'est pas « *deus in terris* » au sens traditionnel du terme qui laisse entendre qu'il existe un autre « *deus in caelis* ». Au contraire, le

Dieu qui meurt dans les galaxies et qui émerge- mais comme aveugle- dans le monde biologique, ressuscite en l'homme, s'incarne en lui, s'éveille en lui pour opposer aussitôt une négation totale à l'ensemble du donné. Parce qu'il est le Concept, l'homme doit par son essence même nier la nature, supprimer (aufheben) la matière, la fixité et la finitude jusqu'à ce qu'elles entrent dans le tourbillon de sa vie mobile⁸⁹⁸

Sur ce travail formidable opéré par l'humain sur le donné immédiat, on peut avancer clairement avec Hegel que l'Absolu est essentiellement résultat. En rapport avec toutes ces considérations, on ne sait pas clairement où situer le Dieu de Hegel dont la localisation reste somme toute problématique.

A la question : qu'est-ce que Dieu ?

La seule réponse qui équivaille est que Dieu est Logos, discours du et sur le logos. C'est pourquoi la philosophie de l'histoire essaie de comprendre les traces de l'Absolu dans les degrés graduels de son déploiement historique à travers les quatre empires qui sont hiérarchiquement les différentes civilisations de l'humanité depuis le monde oriental jusqu'à l'époque germanique coïncidant avec l'émergence des idéaux dans la Révolution Française. Dans cet événement, surgit du coup le concept de droit dans son effectivité. L'ancien Régime fut mis en brèche. Et Hegel avec ses amis du *Stift* de Tübingen plantèrent un arbre de la liberté pour honorer l'épiphanie de l'Absolu incarné par le grand homme de l'histoire Napoléon qui, disait le jeune Hegel, « est l'âme du monde ».

Aliénation, mort et devenir dans l'objectivation, traduisent et donnent la vérité de l'Absolu qui ne se dévoile dans sa clarté qu'après son absolu déchirement. Pour devenir soi-même, l'Absolu doit « s'aliéner dans le monde que font et défont les passions, les illusions et les fautes des hommes. Ce jeu apparemment superficiel des aspirations et des passions

⁸⁹⁷ Quand il a vu Napoléon comme l'Idée à cheval, il faut comprendre que c'est l'apparaître que les idéalistes allemands médiatiseront plus tard en conceptualisant ce que les français ont réalisé empiriquement, c'est-à-dire répondre au défi de réaliser l'Etat sur une base rationnelle afin que les institutions soient conformes aux intérêts et à la liberté de l'individu, Marcuse dans *R&R : Hegel et la Naissance de la théorie sociale*

⁸⁹⁸ G.W.F. Hegel, *RH, Op.cit.* p. 12

accidentelles, « soi-disant seulement humaines »- est la tragédie que l'Absolu joue éternellement avec lui-même. L'Absolu s'engendre éternellement dans l'objectivité, s'aliène et

Se livre sous cette figure qui est la sienne propre, à la passion et à la mort, et s'élève de ses cendres à la majesté »⁸⁹⁹

Comme seul héritier de Dieu parce qu'il est esprit, l'homme est condamné à la vie de Dieu selon les termes de la *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*. Le spectacle de l'esprit est la proie des agitations ; mort et devenir rythment ce rapport de soi à soi, cette auto-médiation de l'esprit pour arriver à la pointe de sa gloire. Ainsi, avec Hegel, la raison impersonnelle et éternelle, comme l'avaient appréhendé les présocratiques à l'instar du *Noûs* anaxagorien qui faisait référence aux éléments naturels, plonge elle-même dans le devenir pour s'incarner dans des figures concrètes qui jalonnent la vie historique. A cet effet, on note avec lui que

Peuples et héros, formes politiques et organisations économiques, monuments artistiques et religieux, passions et intérêts : toutes les formes dans lesquelles s'est objectivée l'expérience humaine, ne représentent plus une apparence bariolée ou une déviation par rapport à de prétendues normes naturelles, mais figurent la réalité de l'esprit et constitue la vie même de l'Absolu : le calvaire de l'histoire sera à la fois théogonie, théophanie et théodicée. »⁹⁰⁰

Ce qui est dit dans la *RH*, combiné avec ce qui est dit dans l'*Encyclopédie III* (§ 552 R) et dans les *PPD* (§270 R), caressent, dans une certaine mesure, l'athéisme. Mais Hegel, faut-il le reconnaître, n'a jamais mis en doute la religion dans laquelle il fut élevé – protestantisme- au Stift et préparé à devenir pasteur. En plus, il s'est défendu vaillamment contre les théologiens de son temps sur le soupçon d'athéisme comme nous l'avons dit précédemment.

Ainsi, l'incarnation existentielle et spirituelle de Dieu ne signifie nullement une mort consommée au sens d'une destruction totale de Dieu. Dieu est bien vivant dans son monde où tous les événements dans leur variété sont les preuves de son existence*⁹⁰¹. Ce n'est pas

⁸⁹⁹ G.W.F. Hegel, *RH*, Op.cit. p. 16

⁹⁰⁰ G.W.F. Hegel, *ibid.* p.17

⁹⁰¹ Cf. *Leçons sur les Preuves sur l'existence de Dieu*, qui, professait en 1829 par Hegel, ont pour objet l'élévation de la pensée au savoir de Dieu. Ces Leçons, comme le précise J.-M. Lardic dans leur Introduction, sont « les seules que l'auteur destinait à la publication » (p. 10). Elles sont d'une importance de taille en ce qu'elles permettent de comprendre non seulement que le fini est conditionné par l'infini, mais aussi que « la

une existence qui se tient sur le mode d'une déduction formelle et extérieure purement mécanique à l'instar du Cogito cartésien qui ferait la démonstration par déduction logique. L'existence de Dieu se prouve dans la dynamique de son auto-dévoilement auquel fait suite son auto-déploiement à travers le cours évènementiel de l'histoire. Car ce qui est, c'est le *Geist*, dont l'objectif fondamental est la subjectivité infinie qu'il conquiert dans un processus épistémologique. L'Absolu est au fondement lié nécessairement au monde et identique à lui. Sa vocation est devenir résultat. La marche de Dieu dans le monde coïncide « avec lui-même, avec sa nécessaire incarnation, et ne parvient à se réaliser lui-même qu'au terme de ce combat » qui est consubstantiel à la vie. A ce titre, l'émergence de l'existence, l'être-autre de l'Idée issue du conflit ontologique, n'est qu'une négation première de l'Idée. Or, puisque toute négation première attend logiquement une négation seconde, l'un des termes posé dans cette différenciation disparaît (seconde négation) tandis que le premier terme demeure. Le *Geist* est expression du tout en tant qu'il pose le particulier dans l'acte de se différencier, puis le surmonte comme esprit revenant à soi. Hegel n'est pas athée, les théologiens se sont mépris en n'ayant pas pris le soin qu'il fallait s'informer du dire spéculatif qui fonde le système. L'absolu est bien résultat, car si en Dieu réside la toute puissance et l'omnipotence, il est l'auteur de tout ce qui survient et surviendra dans le « grand livre du monde »*⁹⁰². L'existence de Dieu est bien saisie par la monstration du système. L'entrelacement des choses finies, leur mort et devenir qui en résultent, n'est qu'affirmation de la toute puissance du *Geist* qui maintient la liaison à soi dans la série de ses figures. L'histoire même n'est que celle de l'esprit posant ses propres « véhicules humains » qui le médiatisent dans ce relais de mort et de devenir.

Par ailleurs, étudier la science des fins dernières, de l'univers et de l'humanité ne consiste-t-il pas à s'anticiper par prophétie sur l'à-venir ? Les *PPD* s'inscrivent en porte à faux contre toute prophétie. On s'y lit : « La philosophie est son temps saisi dans la pensée », « En philosophie on a affaire qu'à ce qui est » et qui est « la rose dans la croix du présent ». Or, la doctrine des fins dernières, du Dieu à venir, semble affirmer autre chose que cela. Comment sortir de ce borbier sans ambiguïté ?

Du grec *eschatos* qui signifie la fin, sommet ou abîme, l'eschatologie est un vocable dont l'utilisation par les théologiens date du 19^{ème} siècle. Décrite comme la fin des temps et du monde qui parachèvent l'histoire, elle est différente des fins dernières des individus

tâche de ces leçons consiste en une élévation de la pensée à l'infinité divine, une tentative pour essayer de saisir Dieu par la pensée », *LPED*, trad. Présenté et noté par J.-M. Lardic, Paris, Aubier, 1994, p.12.

⁹⁰² Expression que nous empruntons à Descartes et qui symbolise les pays ou continents

confronté chacun à la mort et à la vie post mortem. C'est le sens général qui nous préoccupe ici. D'ailleurs, elle est une question préoccupante qui figure dans la tradition abrahamique. Selon celle-ci, et d'après la prophétie des théologiens, la fin des temps est préfigurée par des signes qu'on peut discerner dans l'actualité des époques ultérieures. Mais, aujourd'hui, les interprétations, aussi variées que divergentes abondent au sujet de l'eschatologie et désignent la fin de l'histoire. Celle-ci comme développement graduel des actes de l'esprit, a reçu des prédications sur son sort bien avant Hegel, lesquelles appartiennent au registre de l'à-venir. Et même après Hegel, l'eschatologie investit le marxisme soviétique qui voyait dans la fin de l'histoire l'avènement d'un avenir radieux. A contrario, d'autres perspectives contrastent avec cette vision et y décèlent l'éventuelle autodestruction de l'humanité qui, le cas échéant, traduirait une fin définitive comme cessation événementielle et de la vie de l'homme. Mais, sans trop nous alourdir de ces visions diverses et intéressantes, nous essayons de déceler la forme eschatologique présente dans l'hégélianisme.

Il est nécessaire de rappeler que, selon Hegel, la vie de Dieu, n'est pas celle du dieu astronome des Anciens. Hegel précise aussi que Dieu s'est foudroyé dans la matière, s'est ressuscité comme esprit. Sa marche n'est rien d'autre que l'esprit dans sa cadence circulaire. Pour Hegel, Dieu ne veut que la liberté, et celle-ci, il l'a payée dans la douleur, celle de sa manifestation spirituelle phénoménale à travers le Christ. Mais soyons encore vigilant, car un Dieu qui s'est donné dans la douleur et la mort en se ressuscitant comme esprit, peut-il s'inscrire de nouveau dans l'ordre de l'à-venir ? Ce qui est encore très curieux dans cette affaire, c'est que chez Hegel, il n'y a pas transcendance mais seulement immanence de Dieu. Il s'inspire de la théologie chrétienne⁹⁰³, mais il donne à la portée eschatologique une signification qui n'est pas forcément partagée par les théologiens. Hegel précisait déjà dans l'*Encyclopédie*⁹⁰⁴ que le début de la réconciliation ébauchée par la religion tenait son accomplissement dans la philosophie qui seule est en mesure de concevoir la vérité religieuse : l'esprit saisi dans sa haute forme qui est la pensée. J.-L. Vieillard-Baron est explicite sur ce point : « *C'est seulement dans l'ordre du savoir philosophique que s'opère la réconciliation finale, et elle est d'un autre ordre que la réalité empirique de l'histoire* »⁹⁰⁵. L'esprit dans l'esprit c'est le sentiment rationalisé, laïcisé par la pensée. Dès lors s'il existe un Dieu à venir, il ne saurait être un sauveur d'autant plus que Hegel nous dit que le salut est dans l'ici-bas et affaire de chaque conscience prise individuellement. Se

⁹⁰³ Cf. J.-L. Vieillard-Baron, *SST, Op.cit.*

⁹⁰⁴ Cf. *Enc. III*, les § sur la religion

⁹⁰⁵ J.-L. Vieillard-Baron, *SST, Op.cit.* p. 303

sauver, c'est déterminer son avenir, cultiver son propre jardin. S'il en est ainsi, chacun ne tend que vers son propre Dieu. On conviendra alors avec J.-L. Vieillard-Baron que « *Eschatologie et gnosticisme vont de pair chez Hegel* »⁹⁰⁶. Toutefois ce sauvetage même s'il concerne chaque individu, doit sa vérité et son sens dans le monde des idées. C'est d'abord dans l'Etat, la religion et au final dans la philosophie. Dieu serait-il le savoir absolu qui n'a de cure à se renouveler sans cesse ?

Etant donné que le savoir absolu n'est pas l'absolu du savoir- mais seulement un savoir libéré de ses préjugés- alors l'eschatologie doit être saisi dans l'éternité de l'esprit qui n'est pas de l'ordre de la superstructure, mais ancré au monde et invisible à l'œil et au sentiment. Et puisque le règne de l'esprit objectif recèle la contingence, l'eschatologie est à chercher dans l'esprit absolu où l'esprit s'éternise dans sa cime spéculative.

L'eschatologie hégélienne enseigne un Dieu à venir au terme final de l'expérience cumulative de l'humanité*⁹⁰⁷. Cette question eschatologique est une injonction à devoir penser la théorie de la fin de l'histoire en termes de cessation. Repenser la fin de l'histoire dans notre planète terre, les problèmes écologiques conjugués au réchauffement climatique ne viennent que confirmer certaine prédication de certains théologiens qui ont vu plus loin que leur époque, et qui malheureusement n'ont pas été entendus, ni écoutés de bonne foi.

Ainsi, l'histoire n'est que le processus par lequel l'esprit parvient à son soi, à son concept dans un long périple d'aliénation et d'intériorisation de ses propres actes. Parvenir à son concept, c'est pour l'esprit atteindre son terme, le but qu'il s'est fixé lui-même dans la réconciliation de lui-même avec lui-même. L'esprit est essentiellement résultat de son activité. Celle-ci est le dépassement continuuel de son immédiateté, la négation de celle-ci qui opère le retour en soi. Revenant de l'aliénation, ce qu'il devient c'est grâce à son engagement à produire un monde, miroir de son être. Et pour exister vraiment, il faut qu'il ait été produit par lui-même. Ce qui signifie que son être est le processus absolu, la médiatisation permanente dans l'ordre diachronique que synchronique. C'est pourquoi l'eschatologie nous met en rapport dans la visée d'un Dieu à venir : le Dieu hégélien est mouvement. Ce processus, « médiation de lui-même avec lui-même et par lui-même (et non par un autre), implique que l'Esprit se différencie en Moments (*Momenté*) distincts », se livre au mouvement et au changement et se laisse déterminer de diverses façons ; l'esprit est

⁹⁰⁶ J.-L. Vieillard-Baron, *ibid.* p. 303

⁹⁰⁷ Cf. *RH* : l'histoire n'est pas une longue et interminable suite d'erreurs, mais une expérience cumulative qui sera un jour complète (p.14)

le médiateur immanent dans sa médiation extérieure assurée par les humains qui ne sont que ses instruments apparents.

Le Dieu de Hegel est à venir, c'est cela le sens de l'eschatologie. Kervégan présente le Dieu de Hegel comme l'indice d'une question au lieu d'être « *la solution ultime des problèmes auxquels la pensée est confrontée* ⁹⁰⁸ ». Se dépouiller en permanence de sa fonction de substance (propre au Dieu de Spinoza) pour rentrer dans sa fonction prédicative, reste le but que l'Absolu se fixe à soi dans le calvaire de l'histoire.

⁹⁰⁸ Kervégan, *Hegel et l'Hégélianisme, Que sais-je*, PUF, p. 110

CONCLUSION

Il ne s'agissait pas ici d'une description d'un panorama exhaustif de l'ensemble des penseurs allemands, mais de quelques figures emblématiques, et particulièrement Hegel qui a suivi de près **l'ontologie phénoménologique du concept**. L'abondance du génie philosophique allemand a, en effet, fait qu'on ait vu apparenté la philosophie au peuple allemand, à savoir son apanage dans ce dix-neuvième siècle. Ces philosophes idéalistes, au-delà de l'aspect numérique, joignent la profondeur et la vivacité d'esprit. L'ouverture magnifique de Kant au 18^{ème} siècle pour s'achever en 1850 en est une illustration, et en dit long pour la suite. L'émergence d'une génération nombreuse dont le combat consiste à vulgariser la profondeur de la pensée, dégage un souci d'universalisation des idées dont la nature est de dépasser les particularités. On peut en déduire légitimement que, la revendication du statut d'universalité que réclame Hegel, au-delà de sa particularité, peut se justifier par son parler universel qui l'élève de manière expresse à la « cohorte scientifique ». Si le principe de départ chez Hegel, comme l'expose la *Préface de la Phénoménologie*, est d'élever la philosophie à la science, la méthode et le résultat le confirment. Observateur engagé de son temps au carrefour de mutations et de révolution, il a su penser l'auto-développement de l'esprit en marche dans l'histoire malgré quelques dérapages intolérables sur l'Afrique. Il ne fut pas un simple collectionneur d'empiricité, mais un agent du concept qui remodela le divers sensible dans le laboratoire. Ayant pour devise raison et liberté qui sont des universaux sans quoi un peuple s'étiole dans la grégarité, il a, entre autres, donné plus de précision et de clarté sur leur nature et leur spécificité. L'Idée qu'elles expriment, dans ses différentes personnalités concrètes, empiriques et spéculatives, est à l'œuvre dans toutes les catégories existentielles et conceptuelles. A ce propos, Hegel qui recommande l'examen préalable de toutes les philosophies de l'histoire qui, dit-il, expriment les différents degrés de son développement, n'a-t-il pas vu plus juste que ceux qui, victimes de leur égologie, commettent un parricide et enterrent l'héritage du passé ? Il fallait examiner les métamorphoses de l'esprit un et intemporel dans le cycle objectif, comprendre, se convaincre, puis traduire en langage conceptuel, c'est-à-dire universel cette mise en scène de l'auto-dévoilement de l'Idée elle-même, pour s'en rendre compte. Leur collaboration à l'œuvre philosophique de la subjectivité chrétienne, nous aurait permis de les nommer « citoyens de l'esprit ».

Luther a déblayé le terrain et la Réforme est l'heureux salut pour rompre avec l'immobilisme religieux aliénant la liberté humaine. Donc pétri d'influence et d'expérience mystique, Luther (1448-1546) inspire la philosophie en lui donnant le matériau pour exercer le triomphe de la liberté sur une religion contraire à l'humaine condition. Même s'il n'était pas favorable à la philosophie, quand même le renouveau qu'il a apporté a servi de modèle pour la raison spéculative. Si Luther semble s'asseoir dans une logique de lutte qui rejette la raison, c'est parce qu'il considère la foi comme une disposition intérieure et non le fruit d'une prétendue intelligence. A ses yeux, la foi est purement un don gratuit livré par la Grâce divine. Tandis que l'intelligence est habilitée à saisir, comprendre le sens littéral des textes soit dans l'exégèse ou dans la critique. Pascal empruntera plus tard ce chemin, soutenant ainsi dans *Ses Pensées* que « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point ». L'accès aux Livres saints, hormis l'apparence littérale, n'est donc pas aux yeux de Luther l'apanage de l'intelligence. C'est ce qui confirme son opposition à la toute puissance de la raison. Kant se serait inspiré de lui dans son entreprise de la connaissance dans les simples limites de la raison. Pour ce dernier, nous ne pouvons connaître que des phénomènes. Les noumènes nous échappent, et toute tentative de la raison à saisir l'immortalité de l'âme, Dieu, c'est-à-dire ce qu'il appelle les postulats de la Raison pratique, conduit la raison à tourner en rond. Il finit par s'accrocher à l'expérience, à se marier à jamais avec l'espace et le temps comme cadres a priori subjectifs de toute perception et de toute connaissance. Ce rapide parcours historique, nous a permis de comprendre comment l'esprit de la religion a évolué et a servi de base à la philosophie. Luther a permis le développement de la philosophie allemande par son travail non moins significatif à purger la religion de tout l'artéfact accessoire.

Le souci fondamental de Hegel, à vouloir par la philosophie forme suprême pour ramener les fidèles à retrouver la voie authentique (que Dieu est savoir et le reconnaître est la meilleure forme de pratique), trouve son appui dans la Réforme. Celle-ci a largement apporté une correction des erreurs impropres qu'on se faisait jusqu'ici dans la pratique religieuse. Elle a amélioré l'institution en dévoilant le déségarement d'une communauté. Luther et les réformateurs prêchaient cette nouveauté et rêvaient d'un retour à un christianisme analogue à celui des origines. Ce combat, difficile et digne pour la dignité humaine aux confins des adjonctions qui l'avaient altérée, constitue un mouvement religieux de grande ampleur et où naquit le protestantisme. Ainsi, malgré l'opposition farouche de Charles Quint, le luthéranisme finit par gagner une grande ampleur en Allemagne.

Par ailleurs, le rapport entre l'esprit objectif et l'esprit absolu, dont il était question dans ce travail, donnait à résoudre l'équation entre la vie et la pensée au sens large. Ici, on a pu voir que le philosophe souabe, malgré son attachement farouche à l'existence politique, mondaine, incite épigones et citoyens à reconnaître qu'il y a un autre sens, celui auquel on doit accorder autant d'importance, à savoir un « dimanche de la vie ». L'homme qui est lecteur du journal matinal doit aussi se rendre au Vendredi saint spéculatif où l'Absolu emménage sa demeure authentique. C'est ce qui dégage la condition d'amphibie qui est l'apanage de l'humain.

Dans l'esprit objectif, on retiendra que le **droit** pose un rapport purement extérieur des êtres raisonnables, touchant aux actions et non aux volontés. **Le droit positif** définit les droits naturels par des contrats précis et l'**Etat** n'a d'autre fin que de faire respecter les droits par ses tribunaux et sa police. En effet, **l'esprit objectif** peut être appréhendé comme une sociologie du développement spirituel ; Hegel avalise Comte dans son scientisme. Développement spirituel car il n'est qu'un moment des cycles de l'esprit vers sa conscience de soi plénière. Il serait scandaleux de vouloir le réduire à une psychologie. Ce dont il s'agit dans sa diversité, c'est du droit, de la morale, de la famille, de la société civile, de l'Etat, de l'histoire mondiale, bref de tous les faits sociaux tel que l'énonce de manière inadéquate le langage de la sociologie qui ne s'occupe que des faits sociaux empiriques dans toutes leurs occurrences. D'abord le droit, comme sa première forme embryonnaire, constitue le droit abstrait. Son rôle, puisqu'il n'a rien de positif, est la défense de la personne et de la propriété. C'est pourquoi, il est appelé à se dissoudre dans la moralité qui le dépasse par son caractère universel avec ses règles instaurées dont la portée est universelle. La conscience morale individuelle n'a pour but que la satisfaction de sa particularité qu'elle saisit pour la vérité. Elle se plonge dans l'illusion, car comme la sienne, il existe d'autres particularités qui s'affirment à telle enseigne que s'il n'existe pas une règle universelle objective ; il s'ensuit, en l'absence d'une vraie autorité, un choc des particularités dans la violence la plus absurde. Chacun prétend être le miroir, le centre individuel et absolu ; à la longue il ne peut pas y avoir de vivre ensemble authentique. Dès lors apparaît la moralité sociale (*Sittlichkeit*) comme la forme qui dépasse la précédente et qui pose des règles conformes à la bonne conduite dans les rouages sociaux. Hobbes avait vu juste quand il défend qu'à l'état de nature, l'homme est « *homo ominus lupus* ». En l'absence de toutes règles, de lois ou de maximes concrètes, il n'y aurait pas de société, et on serait dans l'insociable sociabilité comme le disait Rousseau. Toute règle est déterminée en vue de l'orientation de tous pour empêcher l'égoïsme et le règne du monopole du cœur. Elle vise

ce qui est raisonnable, ce qui est doué de vie pour stabiliser et faire régner l'harmonie sociale. La volonté morale sans support, c'est-à-dire sans régulation sociale, n'est qu'une abstraction inefficace et sans valeur. C'est ainsi donc que ces institutions constituent une étape charnière du développement concret de l'esprit.

D'abord, dans la famille, comme base souterraine en tant qu'unité naturelle des deux sexes transformée en un amour spirituel et conscient, on trouve la première application de ces règles. Hegel répugne l'idée selon laquelle la famille se réduirait au contrat. Hegel ne serait pas favorable ni à l'homosexualité, ni non plus à l'union des individus de même sexe. Par la sainteté du mariage, le but de la famille consiste à éduquer ses membres à sauver son patrimoine. Donc, comme une entité, la famille possède des racines morales qui, par le biais de l'éducation, élèvent l'enfant à la vraie morale : celle du respect de soi, de l'autre et de la fierté de soi. Cette étape réussie, l'enfant va devoir, par son indépendance morale, sortir du cercle de la famille pour s'affirmer dans la société civile.

Celle-ci est le lieu de l'économie, des échanges, de la défense des intérêts individuels. C'est pourquoi, Hegel l'appelle « Etat de la nécessité et de l'entendement ». Dans ce lieu, la contingence des relations économique-sociales appelle des règles de justice telles que la police, la corporation, pour prévenir et résoudre les tensions, les rivalités entre partenaires sociaux. Dans une certaine mesure, ces organismes, épaulés par les tribunaux, jouent un rôle non moins important de médiation dans cette sphère.

Si l'Etat est considéré comme la plus haute sphère de l'esprit objectif, comme le rationnel en et pour soi, c'est parce que ni la société civile, ni l'histoire mondiale, n'ont une rationalité effective comme lui. L'histoire mondiale nous montre les Etats et peuples dans des relations contingentes dont l'issue en général n'est que la guerre pour résoudre leurs différends. S'il en est ainsi, c'est parce que l'Etat n'est pas une addition d'individus, ni non plus un contrat. L'erreur de Rousseau, c'est de vouloir le ramener à cette forme accidentelle, qui évolue dans la précarité la plus aléatoire, car il suffit qu'un des contractants décide de mettre à terme ce lieu pour que tout cesse. Or, en tant qu'universel concret, l'Etat est un tout vivant qui se différencie en activités particulières. Comme un corps vivant, ses membres (et non parties qui font sous-entendre une séparation nette) sont tous solidaires dans leur fonction. La solidarité consciente et rationnelle qui s'affirme dans l'Etat n'est pas à l'ordre du jour dans la société civile comme dans la société internationale où la chasse aux intérêts particuliers est la vérité masquée des relations apparentes.

Toutefois, l'Etat, comme la plus haute sphère de l'esprit objectif, reste somme toute frappé par la contingence notamment dans les relations internationales. Ce qui fait que l'esprit objectif peine à atteindre la conscience de soi de l'esprit, et se condamne à la liberté finie. Cette finitude entraîne la transition vers l'esprit absolu, règne de la bonne infinité, celle de la liberté parfaite. L'esprit objectif est la sphère du politique stricto sensu et traite de l'Idée de l'Etat empirique dans la rationalité. Il élève l'esprit individuel au niveau de la liberté éthique et politique. Mais, pour autant, l'Etat empirique notamment napoléonien n'est pas la réalisation plénière de la liberté parfaite dont le lieu est le royaume de l'esprit conscient de soi où, selon Marcuse, l'esprit atteint sa conscience plénière dans cette « irréalité » ou « idéalité ».

Hegel soulignait depuis le *Système d'Iéna* (Cours de philosophie 1804 à 1806) que la liberté plénière appartient au royaume de l'esprit conscient de soi, dans l'esprit absolu. Ce qui pose effectivement le relativisme de toute liberté dans la sphère de l'esprit objectif. Alors, comment se surpasser et devenir libre authentiquement ? Seule la reconversion en philosophe spéculatif permet d'arriver à cette liberté. Utopie ou vérité ? Nous disons idéalité ou se rejoignent l'être du pensé et la pensée de l'être qui donnent le sens authentique de l'être et de la pensée.

Ainsi, l'esprit absolu constitue le monde de l'esprit arrivé à sa conscience de soi, l'esprit dépassant les contradictions de l'esprit objectif. Ainsi, ce règne de l'esprit est structurellement composé de l'art, la religion et la philosophie. L'art représente le divin absolu dans l'« imagerie ». Ce mode de représenter l'Absolu malgré l'existence d'une certaine adéquation entre le matériel sensible et le contenu substantiel, s'inscrit dans le dépassement lorsque l'Absolu s'auto-manifeste dans la figure phénoménale. C'est dans la religion que l'esprit se donne dans une certaine adéquation du contenu et de sa forme. Mais, la représentation religieuse est une forme qui, selon Hegel, ne donne pas l'authentification parfaite du contenu substantiel et de sa figure adéquate. Ainsi, c'est dans la philosophie, où l'esprit arrive à s'identifier à sa forme parfaite, où l'on jouit idéellement d'une liberté authentique qui peinait à se réaliser dans le cycle objectif. Ici, l'esprit est conçu dans l'esprit qui sait par et dans la raison. Quand bien même art, religion et philosophie ont le même contenu substantiel qui les pénètre de l'intérieur, ils diffèrent par la forme. Ainsi de la représentation figurative à la représentation religieuse, on passe à la saisie conceptuelle où l'esprit est dans l'esprit ; la pensée dans la pensée philosophique.

Ainsi, **L'esprit objectif** fournit les matériaux immenses et hétérogènes que le philosophe, « habitant » de **l'esprit absolu**, saisit en vue de les ordonner, les élaborer dans

le sens, à savoir façonner l'empirique (opinions, événement et avènement etc.) dans le savoir conceptuel en catégories de la pensée. C'est pourquoi

« L'histoire de la philosophie nous présente la galerie des nobles esprits qui, grâce à l'audace de leur raison, ont pénétré dans la nature des choses, dans celles de l'homme et dans celle de Dieu, qui nous en ont révélé la profondeur et ont élaboré pour nous le trésor de la connaissance suprême »⁹⁰⁹.

La genèse répond donc à un besoin d'existence ; existence de Dieu dans son monde auquel il restera, à jamais, rattaché intimement dans l'esprit évoluant. Chez Hegel, le vicaire de Dieu reste identique à lui. L'homme, le concept empirique est le fini s'infinisant pour atteindre l'Absolu- devenu. Mais comme nous l'apprend la dialectique du sujet dans le savoir absolu, il s'ensuit que l'Absolu est de notre portée ; on peut s'en approcher mais ne jamais s'identifier à lui. Car le sachant, arrivé à ce point culminant du savoir, se rend compte que celui-ci n'est pas son savoir mais un processus dont il fait partie. Ce qui signifie que le savoir absolu n'est pas l'apanage d'une particularité mais d'un mouvement universel progressif de la pensée. Jean François Marquet n'est pas en reste sur ce point lorsqu'il saisit le sujet philosophant, face au sujet absolu du savoir, comme un physicien participant à une expérimentation. L'objectivité scientifique est indifférente au goût mais s'exprime comme savoir parlant dans l'homme de science qui l'élabore.

Le travail conceptuel est une médiatisation faisant passer de l'apparence à la profondeur, faisant de près le séjour de l'essence dans l'existence, et illustrant rationnellement le retour de celle-ci dans celle-là qui est sa noble patrie. Le fond des idées doit être tiré de l'essence la plus intime, dans la profondeur de la connaissance rationnelle. C'est de là où se manifeste la nature de l'idéalisme absolu. Comment peut-on ne pas voir ici un mysticisme ? Comment le situer par rapport à l'expérience mystique intérieure ? Est-ce enfin une mystique dialectique (métaphysique : c'est-à-dire celle héritière du platonisme faisant installer l'âme humaine dans le divin, plutôt que de celle de Saint Augustin qui est religieuse : âme dans son rapport à Dieu) ?

Quand bien même toute la métaphysique allemande s'inspire, du mysticisme dans ses différentes déclinaisons, il y a une différence notoire dans la forme qu'aussi bien dans le fond. **Chez Hegel, la visée eschatologique décrit un Dieu à venir toujours inscrit éternellement dans le mouvement.** Dans le circuit cosmique, le mouvement circulaire de la vie, l'homme est habité par l'impulsion divine et doit accomplir l'agitation du concept. La marche de Dieu dans le monde fait que l'homme subit l'action de celui-ci dans une

⁹⁰⁹ G.W.F. Hegel, *HP*, Tome I, p. 18

forme de « ruse de la raison ». La mystique de Böhme, qui a grandement influencée Schelling et Hegel, est différente de celle néoplatonicienne. Pour cette dernière, l'Etre transcendant et immanent, Premier et qu'abrite le monde intelligible des Idées pures, Essences ou formes, a donné le monde sensible par émanation. En revanche, celle de Böhme est une appréhension de la genèse, c'est-à-dire de l'Etre dans son plus bas degré à son niveau supérieur, celui de l'existence où il acquiert des déterminations. Car dans sa forme initiale, l'Etre n'est pas riche faute de la nécessité du drame intérieur. Hegel, suivant cette cadence, fera plus tard de l'Absolu, c'est-à-dire de Dieu, « l'indice d'une question que tente de répondre toute sa philosophie spéculative ». Ce qui veut dire donc que la perfection n'est pas existence en amont⁹¹⁰, mais conquête en aval d'un état inférieur à un état supérieur. La perfection de Dieu est dans sa marche dans le monde, laquelle expose les preuves dans la perfectibilité de l'esprit s'avançant : l'Idée en ordre de bataille.

Quant à savoir où faut-il se sécuriser, entre l'esprit objectif et l'esprit absolu, Kant même s'il n'a pas posé la question en ces termes, avait anticipé la réponse à sa façon. Le philosophe de Königsberg défend sans ambages que nous ne pouvons connaître que des phénomènes, au-delà les noumènes ou choses en soi nous échappent. Ce monde de phénomènes où il restreint l'activité du sujet connaissant, est le cercle fermé du monde sensible où l'homme trouve sa vraie raison.

Fichte après l'enthousiasme de la Révolution Française, fut hanté par le souci de savoir comment la raison pouvait pénétrer les choses et les orienter à sa guise. On voit manifestement que les philosophes allemands sont tous piqués par le virus du renouveau apporté par cet événement. De là on comprend le dire de D'Hondt selon lequel l'idéalisme allemand a pu être appelé la philosophie de la Révolution française. Fichte, comme plus tard Schelling et Hegel, prolonge la Révolution dans ses idées, notamment dans la *Doctrine de la science*. Suivant les pas de Kant, Fichte s'oblige à se résigner à sa cadence. Le « Moi » a le monopole de réguler sa propre activité, y compris celle de l'univers. L'activité morale du moi absolu qui connaît s'inscrit, comme ce fut le cas chez Kant, dans un univers infini. La dialectique va l'aider à lever la contradiction entre le Moi (principe absolu de l'activité infinie de la connaissance) et l'univers (qui est pur donné dans l'extériorité du Moi). Cette dernière se caractérise par sa puissance à accueillir la contradiction et à l'intégrer à un niveau supérieur par l'expression de la vie spirituelle. Cette dialectique dont il s'agit ici, n'est pas identique au formalisme mathématique ou logique qui se contente

⁹¹⁰ Chez Hegel la perfection est contraire à l'émanation qui pose le passage du parfait au moins parfait

d'une méthode inventée a priori, mais elle est l'âme motrice en vogue à l'intérieur de toute chose. Kant se voit ici corriger, intégrer et dépasser dans sa façon de concevoir la méthode critique. Contrairement donc à la tradition kantienne, la dialectique n'a rien de mécanique. Le Moi fichtéen, comme on vient de le voir, se pose dans son activité absolue et infinie. Le non-moi à qui il a affaire, n'est qu'un produit du Moi se posant à travers ses différentes perspectives. Fichte pose la vie de l'Absolu à travers cette grille contrôlée par l'activité singulière qui fera de sa philosophie un idéalisme transcendantal, subjectif, du Moi infini. Toutefois, aux yeux de Fichte, le moi connaissant échoue dans toute tentative de se poser en absolu ; il est un moi limité par rapport au Moi absolu (émanant des intuitions et représentations du moi connaissant). Mais la libération du moi connaissant à l'égard du non-moi posé dans la représentation, c'est de se tendre à l'impératif catégorique pour s'autonomiser. On voit bien que chez Fichte, la nature extérieure est un produit du sujet qui la pose comme pure extériorité à soi.

Kant, s'il accorde le droit absolu au monde empirique où toute connaissance tient sa possibilité, paradoxalement, dérive ce savoir de deux sources très distinctes à savoir l'intuition sensible et le concept d'entendement. Ce schisme absolu, rebutant à toute réconciliation, laisse ce dualisme comme solution unique et dernière pour Kant : nous ne pouvons connaître que des phénomènes, au-delà de ceux-ci les noumènes nous échappent. Ce qui fait autorité ici semble être la représentation étant donné que le sujet connaissant se pose ses propres limites face à un objet extérieure qu'il se représente sans avoir ni l'audace, ni la puissance de connaître. Ce hiatus entre le moi transcendantal, qui est le sujet connaissant mais réduit aux simples limites de l'expérience, et un objet comme postulat, fait de la philosophie kantienne celle d'une raison dans les tourbillons de la perplexité : le moi imaginatif se trouve incapable de traduire en raison posée ses propres représentations. Ce monde de l'expérience sensible, qui est un monde-limite pour l'activité d'une raison réduite dans des contours spécifiques, se pose en obstacle de la liberté souveraine. L'homme peut connaître, pour autant il peut être, mais dans le support des cadres aprioriques : l'espace et le temps. A la question où se sécuriser, Kant avait déjà posé le problème et donné la réponse en disant explicitement que la sécurité n'est pas dans un monde de choses en soi, mais dans celui des phénomènes. C'est ainsi donc que Kant accorde, sans ambages, la primauté à la vie effective.

Schelling de 1795 à 1801 expose sa *Philosophie de la Nature* pour le souci de montrer comment l'univers est un organisme ayant en soi sa propre activité, son propre développement dans son devenir. Fichte avait déjà posé la dialectique du moi et du non

moi. Schelling fait les funérailles de cette conception et de ses cendres, naissent les forces impersonnelles et inconscientes qui, désormais, attribuent à la nature la place du Moi absolu fichtéen. Plus tard, il nie l'affirmation souveraineté de la liberté à la manière d'un idéal jamais atteint. Il pose l'identité de l'esprit et de la nature dans l'œuvre d'art où les forces libres et spirituelles collaborent et s'harmonisent avec les forces naturelles et inconscientes. L'identité schellingienne n'est donc pas celle du moi fichtéen, ni non plus l'Absolu figé de l'ancienne métaphysique traditionnelle. Elle est l'union fondatrice, la vérité qui joint l'objet au sujet. Toutefois, Schelling n'entend pas par unité une sorte de synthèse mais celle d'une vérité de départ, union à la racine comme soubassement. L'Absolu de Schelling est procession d'où naît le tandem, en l'occurrence la Nature et l'Esprit qui sont en solidarité permanente. Leur isolement les réduirait ; pour celle-ci à la pure objectivité, et pour celui-ci à la subjectivité pure. Schelling, faut-il le préciser, fait de l'identité un point de départ où l'unité est posée intuitivement en amont sans le processus médian de l'expérience qui sera décisif chez Hegel dans le procès de l'Absolu. Curieusement, Schelling ne semble pas aller au-delà de Spinoza qui, le premier, a posé dès le départ la substance comme résultat, c'est-à-dire identité à soi. Mais pire encore, cette identité est déduite de l'intuition du sujet singulier.

Dans le système hégélien, comment la circularité ne conduirait-il pas au relativisme, ou à une philosophie où rien ne se tient debout, sinon au perpétuel changement ? L'engendré en tant que nouveauté, est-il béni par l'histoire ? Si le système enseigne l'exigence de circularité sans trêve, comment comprendre le progrès ? Autrement peut-il y avoir progrès dans un système où existe l'alternance permanente de mort et de devenir ? Quel statut donné à ce qui est vivant (le présent) et à ce qui est mort (le passé) dans le hégélianisme ?

La philosophie hégélienne, depuis ses premières percées dans ses écrits de jeunesse⁹¹¹, jusqu'à sa maturité, est la fidélité d'une interprétation philosophique du christianisme. Dans ceux-ci (Cf. *Le Premier Système, et les Ecrits de 1797 à 1800*), fait place l'opposition de la religion de l'amour et d'union avec Dieu qui est celle du christianisme et de la religion purement légale et extérieure qui est celle du judaïsme⁹¹².

⁹¹¹ Cf. *Vie de Jésus*

⁹¹² Sur l'Antijudaïsme et le paganisme de Hegel, Olivier Depré souligne qu' « Au cours des périodes de Tübingen (1788-1793), de Berne (1793-1796) et de Francfort (1797-1800), la pensée de Hegel se présente elle-même comme une critique de la positivité. Plus précisément comme une critique des religions positives, en particulier du christianisme et du judaïsme. Cette critique ne comprend en elle aucune mise en question de la religion comme telle, ni ne prône une subordination de la religion à une instance plus élevée. Elle n'en appelle à aucun dépassement de la religion mais au règne d'une religion non positive » (Hegel, *Ecrits de 1797*

Cette dernière, aux yeux de Hegel, marque l'avènement de l'aliénation des individus qui n'ont aucune valeur de liberté, d'harmonie et d'autonomie face à une loi qui les opprime et les réduit au silence au profit d'une puissance extérieure. Il en est de même de la loi morale kantienne qui place le sujet face à la toute puissance de cette loi en question. Toutefois à l'opposé de cette aliénation, de cette dénaturation de la seconde nature humaine niée au nom d'un Dieu extérieur et tout puissant, se pose une religion de l'amour qui est le lien vivant de l'universel et du particulier. L'amour constitue la voie d'union pour le jeune Hegel, celle de la réconciliation de l'humanité avec elle-même par le truchement du divin immanent à la vie toute entière. Cette réflexion hégélienne sur la religion va imprégner toute son œuvre depuis Tübingen jusqu'aux derniers cours berlinois qui voient l'Absolu traduit en Leçons sur l'histoire de la philosophie, mais aussi en philosophie de la religion qui, de saisie embryonnaire dans le sentiment et la représentation, devait être ramenée à la forme conceptuelle où celui-ci est traduit dans sa propre langue. Hegel ne manque pas de reconnaissance envers les différentes formes ou degrés de développement de la réalisation de l'esprit. C'est pourquoi sa philosophie est aussi une théogonie. Fichte fut trop prétentieux d'avoir réduit la vérité de toute réalité comme dérivation de l'égalité du moi avec lui-même. Avec Hegel, le ton n'est plus le même, le discours philosophique est science, et quand on parle de science l'exigence est de pénétrer la réalité de l'esprit ; c'est cela qui féconde le progrès. Hegel est le philosophe de la réconciliation, celui de la rupture avec l'isolement au profit de l'unité. Avec lui, l'être n'est plus saisi dans son extériorité mais fait événement, et rompt avec l'angoisse que provoque l'extrême solitude. Ces considérations généreuses cachent le relent de l'admiration du jeune Hegel pour la belle totalité grecque, celle de l'harmonie préétablie tant admirée par ses autres compagnons du Stift.

Dans le rapport de la philosophie et de la religion, si la foi, comme il vient d'être évoqué, n'est pas le couronnement de notre nature, mais simple volition immédiate insuffisante à elle même, alors l'alternative s'impose : la raison peut danser. Mais, à briser le carcan de la philosophie, on ne verra que l'Idée divine qui se livre partout dans le mimétisme avec elle-même. En effet, partout dans le système, se révèle l'ubiquité de Dieu

à 1800, *Ecrits de 1797 à 1800, Textes réunis, introduits et annotés* par Olivier Depré, Vrin, 1997, Introduction, p.11). S'il fonde une nouvelle religion déliée de la tutelle de la tradition, on peut dire que c'est celle-ci. Selon le jeune Hegel, la religion juive est celle qui est « la plus éloignée de l'essence de la religion, la plus aliénante, la plus entachée de positivité » (Hegel, *Premiers Ecrits, Francfort, ibid.*, p.17). C'est pourquoi, dans l'ordre hiérarchique, elle occupe le bas de l'échelle à Francfort après le Christianisme et la religion populaire.

dans l'Idée absolue et l'esprit absolu. De l'Idée absolue (La Logique) à l'Esprit absolu (l'Idée s'incarnant comme esprit), il y a une élévation d'un principe qui s'est reconquis dans sa vérité suprême en logique. Le passage de l'Idée à l'esprit dans ses actes effectifs et spirituels, pose la différenciation de l'Absolu (l'aller hors soi), son élévation (négation) et son retour à soi (négation secondaire) que symbolisent les moments abstrait, dialectique et spéculatif.

De la nature au spirituel en passant par le logique, le dernier mot de Hegel est de faire recours à Aristote. Pourquoi ? La philosophie pensant fièrement Dieu, arrive à un stade où elle semble perdre la trace dans un tourbillon labyrinthique, laisse le philosophe à sa faim. Aristote vient prendre la relève de manière immédiate sans se justifier, ni non plus justifier le pourquoi il fut évoqué. Le secouriste se présente au lieu du danger de manière passive et même, si on force le trait, inefficace : « L'Idée se pensant et jouissant de soi éternellement » ne saurait être une possession plénière du philosophe qui n'en jouit que par « intermittence » alors que « Dieu l'a toujours ». Une révélation, pas de moindre importance, se dégage ici, à savoir que le philosophe reste au service d'une « méta-vérité » qui inscrit le progrès de pensée dans le sens du désintéressement et de l'objectivité. Car, on ne le répète jamais assez, la philosophie trouve le contenu qu'elle élabore dans la religion, l'habille par la forme mais n'y ajoute rien. J.-L. Vieillard-Baron a vu juste quand il avance que « *Hegel pourrait dire (si on le faisait pasticher Pascal) : dieu d'Aristote, non Dieu de Descartes ni de Spinoza* »⁹¹³

Le contenu de la vérité substantielle travaille la philosophie autant de l'intérieur que dans sa structuration dialectique. Hegel utilise la grammaire de la religion notamment sa syntaxe structurelle. D'ailleurs, le titre de l'ouvrage de J.-L. Vieillard-Baron, en l'occurrence *SST*, donne dans le détail l'infrastructure théologique de la philosophie de Hegel. Mais le philosophe ne s'arrête pas là. Hegel appuie sur la Trinité, cette doctrine chrétienne en tant que « *der Dreieinige* », c'est-à-dire le Dieu un-en-trois ; le Dieu trinitaire. Dieu chez Hegel est chrétien ; et il est précisément « *La pensée se déterminant elle-même. Le Dieu chrétien n'est pas simplement le Dieu un sans différence, mais le Dieu un-en-trois, le Dieu contenant la différence en lui-même, le Dieu devenu homme, le Dieu se révélant lui-même* »⁹¹⁴

En effet, le champ lexical est forgé de vocabulaire théologique. Des expressions telles que la Trinité, la Chute, le Vendredi saint, etc., fécondent le système hégélien. Donc,

⁹¹³ J.-L. Vieillard-Baron, *SST*, Op.cit. chap. VIII, p. 173

⁹¹⁴ G.W.F. Hegel, *Enc. III*, Op.cit. Add. § 393, p. 419

si on enlève la religion du système, on lui ôte son âme. Ce qui fait le charme ainsi que la saveur des concepts hégéliens, c'est leur parenté avec la théologie chrétienne. Hegel ne pouvait que penser la réconciliation de la philosophie et de la religion en respectant l'ordre des grandeurs qui fait de la religion le principe fondant et tenant le plafond qui est la philosophie. Celle-ci, comme mont, permet de légitimer que ce n'est que quand on arrive au sommet que l'on pourra tout embrasser. C'est ainsi qu'il fait de la philosophie le berger de la religion. Ainsi, elle a le droit légitime de penser le vendredi saint historique, en le ramenant au vendredi saint spéculatif.

Ainsi, du grand professeur de Berlin, qui par sa philosophie spéculative, résolvant les antinomies kantienne et le formalisme de la logique traditionnelle, on ne peut que lui attribuer ces dires de Diderot dans *le Neveu de Rameau* : « *C'est un arbre qui a fait sécher quelques arbres plantés dans son voisinage ; qui a étouffé les plantes qui croissaient à ses pieds ; mais il a porté sa cime jusque dans la nue ; ses branches se sont étendues au loin ; il a prêté son ombre à ceux qui venaient, viennent et viendront se reposer autour de son tronc majestueux ; il a produit des fruits d'un goût exquis et qui se renouvellent sans cesse.* »⁹¹⁵. On n'est pas en bascule vers l'illumination de Voyer qui voit en Hegel un vrai oracle, seulement c'est un grand maître à qui la pensée et toute pensée moderne doivent accorder une marge de reconnaissance. Ces emprunts à Diderot croisent les dires de Kroner selon qui « *Comprendre Hegel, c'est savoir qu'on ne peut aller au-delà de lui* »⁹¹⁶. S'il en est ainsi, nous sommes contraints de nous inscrire, en tant qu'épigone, dans une répétition créatrice de sa pensée en tant qu'approche pédagogique du moins pour espérer sa reconnaissance ultérieure. Selon ses propos : « *Qui me connaît ici me reconnaîtra* ». Cela nous enseigne encore sur le caractère mystérieux de l'homme Hegel. Hommage à Foucault qui a bien compris que Hegel nous attend immobile et ailleurs ; raison qu'on ne peut pas s'échapper à lui.

⁹¹⁵ Diderot, *Le Neveu de Rameau*, p.44

⁹¹⁶ Karl Lowith, *De Hegel à Nietzsche*, p.161

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

A- Œuvres de HEGEL : Editions allemandes

W, suivi de la mention du tome : G.W.F. Hegel *Werke in Bänden*, hrsg.von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main.

GW, suivie de la mention du tome : G.W.F. Hegel. *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner Verlag.

B- Ouvrages de Hegel traduits de l'allemand

Fragment de Tübingen, traduit par R. Legros, dans *Le jeune Hegel et la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980

Fragments de la période de Berne, traduit par R. Legros et F. Verstraeten, Paris, Vrin, 1987

La Vie de Jésus, traduit par D. D. Rosca, Paris, Librairie Universitaire J. Gambier, 1928

La Positivité de la religion chrétienne, traduction collective du C.R.D.H.M de Poitiers sous la Direction de G. Planty- Bonjour, Paris, PUF, 1983

Premiers Ecrits, Francfort 1797-1800, Textes réunis, introduits, traduits et annotés par Olivier Depré, Vrin, 1997

Notes et Fragments Iéna 1803-1806, Textes, traduction et commentaire par Cathérine Colliot-Thelène, Gwendoline Jarczyk, J. F. Kervégan, P-J Labarrière, Alain Lacroix, André Lecrivain, Béatrice Longuenesse, Denise Souche-Dague, Steve Wajsgrus, Aubier, 1991, 222p.

Le Premier Système : La Philosophie de l'esprit 1803-1804, suivi d'une étude sur la première philosophie de l'esprit, Essai d'interprétation génétique, par Myriam Bienenstock, PUF, 1999, 188p.

Logique et Métaphysique (Iéna 1804-1805), trad. Denise Souche Dague, Paris, Gallimard, 1980

Droit naturel ou Science de l'Etat en abrégé, trad. Robert Dérathé, Paris, Vrin, 1982, 307p.

Foi et Savoir (Glauben und Wissen) : Kant, Jacobi, Fichte, trad. Alexis Philonenko et Claude Lecouteux, Paris, Vrin, 1988, 207p.

L'esprit du christianisme et son destin, traduit par J. Martin, Paris, Vrin, 1972

System fragment, traduit par K. Papaioannou, dans *Hegel*, Paris, Seghers, 1973

La Constitution de l'Allemagne, dans les écrits politiques, traduit par M. Jacob, Paris, Champ Libre, 1974

La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, traduit par B. Gilson, Paris, Vrin, 1986

Comment le sens commun comprend la philosophie, traduit J. M. Lardic, Paris, Editions « Actes Sud », 1989

La relation du scepticisme à la philosophie, suivi de l'Essence de la critique philosophique, Traduit par B. Fouquet, Paris, Vrin, 1972

Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, traduit par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972

Système de la vie éthique, traduit par J. Taminiaux, Paris, Payot, 1976

La philosophie de l'esprit (1805- 1806), traduit par G. Planty- Bonjour, Paris, PUF, 1982

Encyclopédie des sciences philosophiques III- Philosophie de l'esprit (1817-1827-1830)-, traduit, Par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006

Encyclopédie des sciences philosophiques I- Science de la logique (1817- 1827- 1830)-, Traduit par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004

Encyclopédie des sciences philosophiques II- Philosophie de la nature (1817-1827-1830)-, Traduit par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004

Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé (1830), traduit par M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970

Principes de la philosophie du droit, trad. J.- L. Vieillard-Baron, Paris, G.F, 1999

Phénoménologie de l'esprit (1807), 2 tomes, trad. par J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1947

Phénoménologie de l'esprit, traduit par J. P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1996

Phénoménologie de l'esprit, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2007

Grande Logique (2 tomes) : Science de la logique. Premier tome, [La logique objective]. Premier livre, L'être : édition de 1812, Deuxième livre, La doctrine de l'essence : édition de 1816. Deuxième tome, La logique subjective ou Doctrine du concept. Trad. par P.J. Labarrière et G.Jarzyk, Paris, Aubier, 1972, 1976, 1981

Leçons sur la philosophie de l'histoire, traduit par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1970

Leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction : système et histoire de la philosophie, Traduit par J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1959

La Raison dans l'histoire, trad. Costas Papaioannou, 10/18, 1994, 312p.

Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin, Paris Vrin, 1954-1959, 3 parties en 5 volumes : 1, Notions de religions. 2, La religion déterminée. 1, La religion de la nature. 2, Les religions de l'individualité spirituelle. 3. 1, La religion de la nature. 2, Les religions de l'individualité spirituelle. 3.1, La religion absolue. 2, Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu.

Leçons sur l'histoire de la philosophie, tomes 1/3, traduit par P. Garniron, Paris, Vrin, 1971- 1972

Cours d'Esthétique I, II, III, trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika Von Schenck : 3vol. 573p-443p-544p.

Leçons sur Platon, traduit par J. L. Vieillard- Baron, Paris, Aubier- Montaigne, 1976

Correspondance I, II, III, traduit par J. Carrière, Paris, Gallimard, 1972

C - Etudes sur Hegel

ALTHUSSER (L.) : *Sur le rapport de Marx à Hegel, Hegel et la pensée moderne*, PUF, 1970.

ASVELD (P.) : *La pensée religieuse du jeune Hegel, Liberté et Aliénation*, Paris, Desclée De Brouwer, 1953.

BOURGEOIS (B.) : *Etudes hégéliennes (Raison et décision)*, Paris, PUF, 1992.
Hegel à Francfort ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme, Paris, Vrin, 1970.

Eternité et historicité de l'esprit, Paris, Vrin, 1991, 129p.

Les Actes de l'esprit, Paris, Vrin, 2001, 354p.

La Philosophie allemande classique, PUF, 1995, 127p.

Le Vocabulaire de Hegel, Paris : Ellipses, 2000, 63p.

La pensée politique de Hegel, Paris, PUF, 1969.

BOURDIN (J.-C.) : *Hegel et les matérialistes français du XVIIIe siècle*, Paris, Klincksieck, 274p.

BOUTON (C.) : *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel, de Francfort à Iéna*, Paris, Vrin, 2000.

CHATELET (F.) : *Hegel*, Paris, Seuil, 1968.

CHEVALIER (J.) : *Histoire de la pensée : La pensée moderne de Hegel à Bergson*, Flammarion, Paris, 1966, 756 pages.

D'HONDT (J.) : *Hegel*, Paris, Calmann- Lévy, 1998.

Hegel et l'hégélianisme, Paris, PUF, 1982.

Hegel, Philosophie de l'histoire vivante, Paris, PUF, 1966, 483 pages

Hegel secret, Paris, PUF, 1985.

Hegel : textes et Débats, Paris, 1984, 379p.

Hegel en son temps, « Problèmes »/Editions Sociales, Paris, 1968,

229p

: *L'histoire chez Marx et chez Hegel*, 1968. 1969.

FLEISCHMANN (E.) : *La science universelle ou la Logique de Hegel*, Plon, Paris, 1964.

La philosophie politique de Hegel, Plon, Paris, 1966.

- GARAUDY (R.) : *Pour connaître la pensée de Hegel*, Paris, Bordas, 1966, 207 p.
- GIRARD (L.) : *L'argument ontologique chez Saint Anselme et chez Hegel*, Amsterdam ; Atlanta (Ga), Rodopi, 1995, 664p.
- GOULIANE (E.-I) : *Hegel ou la philosophie de la crise*, trad. Herdan, Payot, Paris, 1970.
- GUINDAI (G.) : *Le Drame de la pensée dialectique, Hegel, Marx, Sartre*, PUF, 1976.
- HEIDEGGER : *Hegel : La Négativité, Eclaircissement de l'Introduction à la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, trad. Alain Boutot, Gallimard, 2007, 174 pages.
- HYPPOLITE (J.) : *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946.
- : *Le Tragique et le Rationnel dans la philosophie de Hegel*, 1964.
- : *Etudes sur Hegel et Marx*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1955.
- JANICAUD (D.) : *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, VRIN, 1975.
- JUSZEZAK (J.) : *Hegel et la liberté*, Paris, SEDES réunis, 1980.
- KOJEVE (A.) : *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.
- LABARRIERE (P.- J.) : *Structure et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de L'esprit de Hegel*, Aubier Montaigne, Paris, 1985, 314 pages.
- : *Hegeliانا*, Paris, PUF, 1986.
- : «Hegel et la dialectique », dans *Analogie et Dialectique*, Genève, Labor et Fides, 1982.
- : *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier 1979, 287 pages.
- : « La sursomption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue : Comment gérer cet héritage hégélien ? In *Revue de Métaphysique et De morale*, Janvier-Mars, 1979.
- LABARRIERE (P.- J.) et JARCZYK (G.) : *De Kojève à Hegel, Cent cinquante ans de pensée Hégélienne en France*, Paris Albin Michel, 1996.
- : *Le matérialisme dialectique*, P.U.F., Pais, 1962.
- LAKEBRINK (B.) : *Etudes sur la métaphysique de Hegel*, 1969, 240 pages.
- LARDIC (J.- M) : *La contingence chez Hegel*, Paris, Editions « Actes Sud », 1989.
- : *L'infini et sa logique. Etudes sur Hegel*, L'Harmattan, Paris, 1995, 301 Pages.
- LECRIVAIN (A.) : *Hegel et l'Ethicité*, Paris, 2001, 174p.

- LEBRUN (G.) : *La patience du Concept, Essai sur le Discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972, 421 pages.
- LEGROS (R.) : *Le Jeune Hegel et la Naissance de la Pensée Romantique*. En Appendice : *Le Fragment de Tübingen*. Bruxelles, Ousia, 1980, 318 pages.
- LOWITH (K.) : *De Hegel à Nietzsche*, trad. Laureillard, Rémi, Paris, Gallimard, 1969, 467p.
- LUKACS (G.) : *Le Jeune Hegel, sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, 2 Tomes, Traduit et présenté par Guy Haarscher et Robert Legros. Réédition Paris, Gallimard, 1981. 447 et 394 pages.
- MABILLE (B.) : *Hegel et l'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999, 384p.
- MACHEREY (P.) : *Hegel ou Spinoza*, Paris, Ed La Découverte, 1990.
- MALABOU (C.) : *L'avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Vrin, Paris, 1996, 272 pages.
- MARCIC (R.) : *Hegel et la pensée du droit*, 1 volume, 1970, 120 pages.
- MARCUSE (H.) : *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'Historicité*, trad. G. Raulet et H. Baatsch, Paris, Minuit, 1972, 340 pages.
- Raison et Révolution, Hegel et la naissance de la théorie sociale*, trad. R. Castel et P. H. Gonthier, Paris, Minuit, 1968, 480 pages.
- MERCIER (J.) : *Pour lire Hegel et Marx*, Editions Sociales, 1980, 203 pages.
- METHAIS (P.) : *Hegel et Marx- La Politique et le Réel* (travaux du C.R.D.H.M). Publication de la Fac des Lettres et Sciences Humaines de Poitiers (1969-1970). Poitiers, 1971, 120 pages.
- NIEL (H.) : *De la Médiation dans la Philosophie de Hegel*, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1945, 376 pages.
- OPIELA (S.) : *Le réel dans la logique de Hegel, développement et auto-Détermination*, Paris, Beauchesne, 1933.
- PINSON (J.-C.) : *Hegel, le droit et le libéralisme*, P.U.F, Paris, 1989, 228 pages.
- PLANTY-BONJOUR (G.) : *Le projet hégélien*, Paris, Vrin, 1993.
- RATINGER (H.-V.) : *L'ontologie dialectique de Hegel et l'analytique thomiste*, 1968, 513 Pages.
- RITTER (J.) : *Hegel et la Révolution Française*, 1 volume. « BU des Archives Philosophiques », Editions Beauchesne, Paris, 1970, 112 pages.
- RONDET (H.) : *Hégélianisme et Christianisme*, Lethielleux, Paris, 1965,

Hans—Christian Lucas und Otto Pöggeler, *Hegels Rechtsphilosophie, im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Herausgegeben, Abteilung II : Untersuchungen Band1, Frommann-holzboog 1986, 70p

D – BIBLIOGRAPHIE D'AUTRES OUVRAGES CONSULTÉS

ALTHUSSER (L.) : *Lénine et la Philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Paris, Maspero, 1972, 93 pages.

Pour Marx. Réédition Paris, Maspero, 1975. 258 pages.

Sur le rapport de Marx à Hegel, « *Hegel et la pensée moderne* », PUF, 1970.

ARABI (IBN) : *La Lettre au disciple*, Beyrouth

ARISTOTE : *La Politique, t 1*, nouvelle traduction, introduit, index par J. Tricot. Paris, Vrin, 1962, 336 pages.

La Métaphysique, traduction nouvelle et noté par J. Tricot, 2é éd. Paris, Vrin, 1966. 2 vol. In 8é, 877 pages.

Physique, Livre III, éd. Les Belles Lettres, 1986

Le De Anima (De l'Âme), trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1995, 236 p.

ARON (R.) : *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1984

ARVON (H.) : *La philosophie allemande*, 1 vol. Ed. Seghers, 1970.

ASSOUN (P.) : *Marx et la Répétition Historique*, Paris, PUF, 1978, 221 pages.

AYRAULT (R.) : *La Genèse du Romantisme Allemand*. 4 volumes, Paris, Aubier, 1961, 1969.

BECK (U.) : *La Société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, Flammarion, Paris, 2001, 522 pages

BENZ (E.) : *Les Sources Mystiques de la Philosophie Romantique Allemande*. Paris, Vrin, 1968, 192 pages.

BLANCHOT (M.) : *Le Paradoxe de l'Aytte*, Les Temps modernes, 1946

BLOCH (B.) : *La Philosophie de la Renaissance*, traduit par P. KAMITZER, Paris, Payot, 1974. 192 pages.

BOURGEOIS (J.) : *L'Enfant noir de Camara Laye : sous le signe de l'éternel retour*, Noaman de Sherbrooke, Québec, Canada, 1984, 83p.

- BOURGEOIS (B.) : « *Marx et les Droits de l'Homme* », in : *Droit et liberté selon Marx*, Pub. CRDHM, sous la direction de G. Planty- Bonjour, Paris, PUF, 1986.
- BREHIER EMILE: *Histoire de la philosophie Tome 2 La philosophie moderne Le XVII^e siècle*, 1969, 273 pages ; le XVIII^e siècle, 1968, pages 275- 506 ; Le XIX^e siècle. Période des systèmes (1800-1850), 1968, pages 507- 788 ; le XIX^e siècle après 1850, le XX^e siècle, 1968, pp. 789-1059.
- BRUAIRE : *La Dialectique*, Paris, PUF, 1992
- CALLOT (E.) : *La Philosophie de la vie au XVIII^e siècle*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1965, 440 pages.
- CALVEZ (J.-YVES) : *Politique et histoire en Allemagne XIX^{ème} siècle : Critique de la pensée politique des historiens allemands*, 298 pages
- CANGUILHEM (G.) : *La Connaissance de la vie*. 2^e éd ; 4^e tirage. Paris, Vrin, 1971. 198 Pages.
- CASSIRER (E.) : *La Philosophie des Lumières*, traduit et présenté par Quillet, Paris, Fayard, 1966. 352 pages.
- CONDILLAC (E.-B.) : *Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines*. Coll. Palimpseste, Paris, éd. Galilée, 1973, 303 pages.
- DERRIDA (J.) : *Glas*, Paris, Galilée, 1974, 291p.
- DESCARTES (R.) : *Œuvres et Lettres : Les Règles pour la direction de l'Esprit, Le Discours de la Méthode, Les Méditations, Objections et Réponses, Les Principes de la Philosophie, Les Passions de l'Âme, La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle, Les Lettres*. Textes présentés par André Bridoux, Pléiade, Paris, 1937.
- DIDEROT (D.) : *De l'Interprétation de la Nature. Œuvres Complètes*. 9^e Critique, Annoté et présenté par J. Varloot, sous la direction de H. Dieckman et Al. Paris, Herman, 1981. 458 pages.
- Pensées philosophiques, Lettre sur les aveugles, Supplément au voyage du monde de Bougainville*, chronologie et introduction par Antoine Adam, Garnier-Flammarion, 1972, 187pages
- Le Neveu de Rameau*, chronologie et introduction par Antoine Adam, Garnier-Flammarion, 1967, 187pages
- Pensées philosophiques, Addition aux Pensées philosophiques*, présentation et notes par Jean-Claude Bourdin, Garnier-Flammarion, 2007, 225pages.
- Entretien entre d'Alembert et Diderot, Le Rêve de d'Alembert, Suite de l'entretien*, chronologie et introduction par Jacques Roger, Garnier Flammarion, 1965, 187pages

- D'HONDT (J.) : *De Hegel à Marx*. 1^è éd. Paris, PUF, 1972. 228 pages.
L'Idéologie de la Rupture. 1^è éd. Paris, PUF, 1978. 187 pages.
 : *La philosophie de la Révolution française*, Vrin, 1993
- DILTHEY : *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. Sylvie Mesure, Paris, Editions du Cerf, 1988, 138 pages
- DREYFUS (F.-G.) : *Histoire des Allemagnes*. Coll. U. 2. Paris, Armand Colin, 1970; 496 Pages.
- DROIT (R.-P.) : *101 Expériences de philosophie quotidienne*, Editions Odile Jacob, Janvier 2001, 281 pages
- ENGELS : *La Guerre des paysans*, in : « la révolution démocratique bourgeois En Allemagne », traduit et préparé par E. Bottigelli, paris, éd. Sociales, 1951.320 pages.
L'Origine de la Famille, de la Propriété Privée et de l'Etat, traduit J. Stern. Nouvelle éd. Et corr. Paris, éd. Sociales, 1975. 394 Pages.
- FEUERBACH (L.) : *Manifestes Philosophiques* ; Traduit par L. Althusser, Paris, PUF, 1960 ; 240 pages.
L'Essence du Christianisme. Traduit et présenté par J. P. Osier, Paris, Maspero, 1968, 526 pages.
- FICHTE (J.-G.) : *Conférence sur la Destination du Savant*. Textes et commentaires de J.-L. Vieillard- Baron. Paris, Vrin, 1969, 167 pages.
- FLEISCHMAN (E.) : « *Rapport formel et relation dialectique chez Marx* » in : *La Logique De Marx*. Publié par CRDHM, sous la direction de J. D'HONDT. Paris, PUF, 1974.
 « *Le rôle de l'Individu dans la société Pré- révolutionnaire : Stirner, Marx, Hegel* » in Cahiers de Philosophie. Lausanne. Ed. L'Age d'Homme, 1979.
- FOUCAULT (M.) : *Les Mots et les Choses*. Paris, Gallimard, 1966, 400 pages.
 : *L'Ordre du discours*, Gallimard, 1971
- FUKUYAMA : *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, 1992, 451p.
- GABAUDE (J.-M.) : *Le jeune Marx et le Matérialisme Antique*. Toulouse/Rodez : éd. Privat/Subvervie, 1970.277 pages.
- GILSON (B.) : *L'essor de la dialectique moderne et la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 1991, 703p.
- GLUCKSMANN (A.) : *Les maîtres- Penseurs*, Paris, Grasset, 1972

- GODDARD (J.-C.) : *Le transcendantal et le Spéculatif dans l'Idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999, 238 pages.
- GROSSMAN (H.) : *Marx, L'Economie Politique Classique et le Problème de la Dynamique*. Traduit par C. Goldblum. Préface de P. Mattick, Paris, éd. Champ libre, 1975, 170 pages.
- HAARSCHER (G.) : *L'Ontologie de Marx*, Bruxelles, 1980, 308 pages.
- HEIDEGGER (M.) : *Etre et Temps*. T 2. Ed. Intégrale des Gesamtausgabe. Traduit par F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, 589 pages.
- Lettres sur l'humanisme*. Trad. Et présenté par R. Meunier. Nouvelle, Éd. Revue Paris, Aubier Montaigne, 1964. 188 pages.
- Introduction à la Métaphysique*, Gallimard, 1967
- HENRY (M.) : *Marx. T 1, Une Philosophie de la Réalité*. Publié avec le concours du CNRS. Paris, Gallimard, 1976. 479 pages.
- Marx. T 2, Une Philosophie de l'Economie*. Publié avec le concours Du CNRS. Paris, Gallimard, 1976. 486 pages.
- HERDER (J.) : *Idées pour la Philosophie de l'Histoire de l'Humanité*. Traduit, Introduit, noté par Max Rouché. Paris, Aubier Montaigne, 1962. 515 Pages.
- HUME (D.) : *Enquête sur l'Entendement Humain*. Traduit et préfacé par A. Leroy Paris, Aubier, 1966. 222 pages.
- HUSSERL (E.) : *Méditations Cartésiennes*. Traduit par Peiffer et Levinas. Paris, Vrin, 1986. 134 pages.
- Logique Formelle et Logique Transcendantale*. Traduit par S Bachelard. Paris, PUF, 1957. 448 pages.
- Leçons pour une Phénoménologie de la Conscience Intime du Temps*. Traduit par H. Dussort. Préfacé par G. Granel. Paris, PUF, 1964.
- KANT (E.) : *Œuvres philosophiques I, Des premiers écrits à la Critique de la raison pure*, éd. Alquié F. Paris, Gallimard, 1980, 1795p.
- La Critique de la Raison Pure*. Traduit et noté par B. Pacaud et A. Tremesaygues. Préfacé par CH. Serrus. 9^e éd. Paris, PUF, 1980. 584 Pages.
- La Critique de la Raison Pratique*. Traduit par F. Picavet. Introduit par F. Alquié. 8^e éd. Paris, PUF, 1983. 192 pages.
- Œuvres philosophiques II, Des Prolégomènes aux Ecrits de 1791*, éd. Alquié F. Paris, Gallimard, 1985, 1603 pages
- KERVEGAN (J.-F) : *Hegel et l'Hégélianisme*, Paris, PUF, 2005, 127pages

- KOSIK (K.) : *La dialectique du Concret*. Trad. De l'allemand par R. Dangeville. Réédition. Paris, Maspero, 1978. 178 pages.
- KUHN (T.) : *La structure des révolutions scientifiques*. Nouvelle biblio Scientifique dirigée par F. Braudel, Flammarion, 1972, 246 pages.
- KYMLICKA : *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, trad. Patrick Savidan, Paris, Editions la Découverte, 2001, 348pages.
- LABRICA (G.) : *Le statut marxiste de la philosophie*, Paris, P.U.F. « Dialectiques » 1976, 396 pages.
- LABRIOLA (A.) : *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* (traduit par Alfred Bonnet), édition Gordon et Breach, Paris (1902), 1970, 313 pages.
- LACROIX (J.) : *Marxisme, existentialisme, personnalisme. Présence de l'éternité Dans le temps*. Paris, P.U.F., 1950, 120 pages.
- LATOUCHE (S.) : *Le projet marxiste : analyse économique et matérialisme historique*. P.U.F., Paris, 1975, 208 pages.
- LAYE (C.) : *L'Enfant noir*, Paris, Plon, 1953, 221p.
- LEBRUN (G.) : *La patience du concept : essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972, 421p.
- LEIBNIZ : *Principes de la Philosophie ou Monadologie. D'après les manuscrits De Hanovre, Vienne*. Préparé et présenté d'après des « Lettre Inédites » par A. Robinet. 2^e éd. Revu et correction Paris, PUF, 1978, 148 pages.
- LEROY (M.) : *Histoire des Idées Sociales en France (de Montesquieu à Robespierre)*, Gallimard, Paris, 1946, 389 pages.
Principes de la nature et de la Grâce fondés en Raison. 2^e éd. Revu et Correction Paris, PUF, 1978. 148 pages.
- LUKACS (G.) : *Histoire et Conscience de Classe*. Traduit par A. Axelos et J. Bois. Nouvelle éd. Augmentée. Paris, Ed. De Minuit, 1960. 417 pages.
- MAESSCHLACK (M.) : *Raison et pouvoir. Les impasses de la pensée politique postmoderne*. Publication des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1992, 263p.
- MARKOVITS (F.) : *Marx dans le Jardin d'Epicure*. Paris, Ed. De Minuit, 1974. 147 Pages.
- MARX (K.) : *Economie I*, traduit par M. Rubel, Paris, Gallimard, 1968.
La Critique du Droit Politique Hégélien, traduit et introduit par A. Baraquin, Paris, éd. Sociales, 1975. 222 pages.
Critique de l'Economie Nationale, traduit par J. M. Brohn et A.

- Streiff. Paris, EDI, 1975. 172 pages.
- : *Idéologie Allemande*, Paris, Editions Sociales, 1974, 144 pages.
- : *Manuscrits de 1844*, présenté, traduit et noté par de E. Bottigelli, Paris, éd. Sociales, 1972, 174 pages.
- : *Les luttes des Classes en France*, traduit par revue de Paris, éd. Sociales 1967, 218 pages.
- : *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, traduit par revue de Paris, éd. Sociales, 1976, 156 pages.
- : *Contribution à la Critique de l'Economie Politique*, traduit par M. Husson et G. Badia, Paris, éd. Sociales, 1972, 309 pages.
- : *Fondements de la Critique de l'Economie Politique*, traduit par R. Dangeville, Paris, éd. Anthropos, 1968. 2volumes.
- : *Le Capital*, traduit par Mme Cohen- Solal et G. Badia, Paris, éd Sociales, 1965- 1974. 4 volumes.
- : *Théories sur la Plue- Value. (IV du Capital) T. I*, traduit par G. Badia Et AL. Paris, éd. Sociales, 1974. 510 pages.
- : *La Guerre civile en France*, traduit de l'Anglais par P. Angrand. Ed.Nouvelle et travaux préparatoires de Marx. Paris, éd. Sociales, 1972, 358 pages.
- MASSET (P.) : *Le marxisme dans la conscience moderne*, Editions Resma, Paris, 1974, 264 pages.
- MATHIEU (V.) : *Phénoménologie de l'esprit révolutionnaire*, Calmann-Lévy, Paris 1974, 366 pages.
- MATHIEZ (A.) : *Autour de Robespierre*, Paris, Payot, 1925, 257 pages
- MC LELLAN (D.) : *Les jeunes hégéliens et Karl Marx*. Traduit de l'anglais par A. MC. Lellan, Paris, Payot, 1972. 236 pages.
- MEINECKE (F.) : *L'idée de la raison d'Etat dans l'histoire des temps modernes* (traduit De l'allemand par Maurice Chevallier), Librairie Droz, Genève, 1973, 397 pages.
- MERLEAU-PONTY : *Sens et Non-sens*, Paris, Nagel, 1958, 331 pages
- MESURE (S.) : *Raymond Aron et la raison historique. « Problèmes et controverses »*, Vrin, Paris, 1984, 124 pages.
- MONTLEON (J.) : *Marx et Aristote. Perspectives sur l'homme*. FAC, Paris, 1984. 167 Pages.
- NAIR (S.) : *Machiavel et Marx. Fétichisme du pouvoir et passions du social, « Philosophie d'aujourd'hui »*, Paris, PUF, 1984. 233 pages.

- NICOLET (C.) : *L'Idée Républicaine en France : 1789- 1924 : essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1982, 512 pages.
- NIETZSCHE (F.) : *Par-delà Bien et Mal. Œuvres Philosophiques Complètes. T 7.* Traduit par Heim, Hildenbrand et Gratien. Paris, Gallimard, 1971. 403 pages.
La Généalogie de la Morale. Œuvres Philosophiques Complètes. T 7. Traduit par Heim, Hildenbrand, et Gratien. Paris, Gallimard, 1971. 403 Pages.
- NOGARO (B.) : *La valeur logique des théories économiques*, P.U.F., Paris, 1947, 185pages.
- PARAIRE (R.) : *Ordre, Nécessité et Dialectique en histoire de la pensée économique*, Juin, 1977, Montpellier, 308 pages.
- PASCAL : *Pensées*, Editions Léon Brunschvicq, Paris, Garnier-Flammarion, 1976, 376 pages.
- PIOTTE (J.-M.) : *La pensée politique de Gramsci*, Editions Anthropos, Paris, 1970, 302 pages.
- PLATON : *La République. Œuvres Complètes. T 1.* Traduit et notes par L. Robin, Paris, Gallimard, 1950, 1448 pages.
- PLONGERON (B.) : *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*. Publié Avec le concours du C.N.R.S. Droz, Genève, 1973, 405 pages.
- POPPER (K.) : *Misère de l'historicisme* (traduit de l'anglais par H. Rousseau), Paris, Plon, 1955, 196 pages.
La société ouverte et ses ennemis- tome2- Hegel et Marx (traduit de l'anglais par J. Bernard et PH. Monod), Seuil, Paris, 1979, 254 pages.
- RICARDO (D.) : *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*. Science, Flammarion, Paris 1971, 379 pages.
- RICOEUR (P.) : *Lecture 2. La contrée des philosophes*. Seuil, Paris, 1992, 500pages.
- RIVAUD (A.) : *Histoire de la philosophie Tome V : La philosophie allemande de 1700 à 1850*, en 2 volumes :
 1) *De l'Aufklärung à Schelling* ; 391 pages.
 2) *De Hegel à Schopenhauer* ; 363 pages. P.U.F., Paris, 1968, Collection « Logos ».

- ROLLAND DE RENEVILLE (J.) : *Itinéraire du sens. Philosophie d'aujourd'hui*, P.U.F., Paris, 1982, 207 pages.
- ROSENFELD (D.) : *Du Mal. Essai pour introduire en philosophie le concept de mal*. Aubier, Paris, 1989, 196 pages.
- ROUSSEAU (J.- J.) : *Le Contrat Social. Œuvres Complètes*. T 3. Ed. Publié sous la Direction de B. Gagnebin et M. Raymond. Paris, Gallimard ; 1964. 1964 pages.
Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes. Œuvres Complètes. Texte annoté et établi par J Starobinski. Paris, Gallimard, 1964. 1964 pages.
- SARTRE : *L'Existentialisme est un humanisme*, Editions Elkaïm-Sartre, Arlette, Paris Gallimard, 1996, 108 pages.
- SCHELLING : *Œuvres Métaphysiques (1805- 1821)*. Traduit et annoté par J. F. Courtine et E. Martineau. Paris, Gallimard, 1980. 414 pages.
Les Ages du Monde. Suivis de : Les Divinités de Samothrace. Traduit Par S. Jankélévitch. Aubier, Montaigne, 1949. 224 pages.
- SCHILLER (F.) : *Poèmes Philosophiques*. Traduit et préfacé par R. d'Harcourt. Paris, Aubier, 1944. Collection Bilingue. 345 pages.
- SCHLANGER (J.) : *Les métaphores de l'organisme*, Vrin, Paris, 1971, 269pages.
- SCHLANGER (J.) : *La structure métaphysique*, P.U.F., Collection SUP, Paris, 1975, 148pages.
- SCHLANGER (J.) : *Les Métaphores de l'Organisme*. Paris, VRIN, 1971, 269 pages.
- SEVE (L.) : « *Marx et le libre développement de l'individualité* », in : *Droit et Liberté selon Marx*. Publié par le CRDHM, sous la direction de G. Planty- BONJOUR, Paris, PUF, 1986.
Structuralisme et dialectique. Messidor/ Editions Sociales, Paris, 1984, 261pages.
- SHAKESPEARE : *Macbeth, Acte I, Scène V*, préfacier et trad. Maurice Castelain, Paris, Aubier Montaigne, 164 pages
- SPINOZA : *Ethique*, trad. Bernard Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 1988, 539 pages.
Œuvres Complètes, partie : Ethique, Proposition II, trad. Rolland Caillos, Gallimard, 1954, 1576 pages
- SOREL (G.) : *Réflexions sur la violence*. 11ème éd. Librairie Marcel Rivière et

- Cie, Paris, 1950, 458pages.
- TARDE (G.) : *Les lois sociales. Esquisse d'une sociologie*. Félix Alcan, Paris, 1902, 165pages.
- TAYLOR (C.) : *Le malaise de la modernité*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon. Les Editions du Cerf, Paris, 1994, 126pages.
Multiculturalisme. Différence et démocratie. Aubier, Paris, 1994, 142p
- TILLIETTE (X.) : *Le Christ de la philosophie*. Editions du Cerf, Paris, 1990, 292pages.
- TREVOR-ROPER : *De La Réforme aux Lumières* (traduit de l'anglais par Laurence Ratter). N.R.F. Gallimard, Paris, 1972, 294pages.
- ULMAN (J.) : *La pensée éducative contemporaine*, P.U.F., Paris, 1976, 157pages.
- VADEE (M.) : « *La Critique de l'Abstraction par Marx* ». In : *La Logique de Marx*. Publié par le CRDHM, sous la direction de J. D'HONDT. Paris, PUF, 1974.
- VALERY : *Œuvres*, dir. Nathalie Sarraute, Jean-Yves Tadié, Paris, Gallimard, 1998, 2128 pages.
- VALLET (O.) : *Qu'est-ce qu'une religion ?* Question de/Albin Michel, Paris, 1992, 225pages.
- VIDALENCE (J.) : *Le monde à la fin du XVIII^e siècle 1750-1789*. Premier cycle. Masson et Cie, Paris, 1969, 205pages.
- VIEILLARD-BARON (J.-L.) : *Platon et l'Idéalisme Allemand. (1770- 1830)*. Paris, Beauchesne, 1979. 408 pages.
Le Problème du Temps : Sept études, Paris, VRIN, 1995, 178pages
Autour de Descartes. Le Dualisme de l'âme et du corps, Vrin, Paris, 1991, 255pages
L'illusion historique et l'espérance céleste. L'Ile Verte, Berg International, Paris, 1981, 217pages.
- VILLEY (M.) : *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique ou le bon Usage Des dialogues*. P.U.F. « Questions », Paris, 1987, 184pages.
- VOLNEY (C.-F. de C.) : *Ruines, ou méditations sur les révolutions des Empires*, Paris, Desenne, 1791, 410 pages (texte original et texte numérisé consultés).

- WALCH (J.) : *Les Maîtres de l'Histoire 1815-1850*. Champion-Slatkine, Paris-Genève, 1986, 307pages.
- WEIL Raymond : *Politique d'Aristote* (présentation et choix de textes), 1 vol. Ed. A. Colin, Paris, 1966, 255pages.
- WITTGENSTEIN (L.) : *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS*. Gallimard/Idées, 1972, 176pages.

E- REVUES ET DIVERS

- 1) *Revue d'histoire de la philosophie religieuse*, Tome LXXV- 1995, PUF, Publiée par la faculté de Théologie Protestante de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg avec le concours du centre National des Lettres, 75^e Année- N°1 (Janvier-Février-Mars 1995), La Réforme de Luther et l'Europe : Succès ou échec ?, par Marc Lienhard)
- 2) *Cahiers de la Révolution Française* par Hugo Barbagelata, Recueil Sirey, V1936, 275533
- 3) *Les Etudes philosophiques : Personne et Ipséité*, *Revue trimestrielle* publiée avec le concours du C.N.R.S et du C.N.L, PUF, Avril, 2007.
- 4) Myriam Bienenstock, « *Qu'est-ce que l'esprit objectif* » selon Hegel ?, texte publié dans « Hegel : droit, histoire, société », éd. Par Norbert Waszek, *Revue germanique internationale*, n°15, PUF, 2001, et repris dans *Lectures de Hegel* : ouvrage collectif sous la direction d'Olivier Tinland, Librairie Générale Française, 2005.
- 5) *Le Devenir social*, *Revue internationale d'économie, d'histoire et de la philosophie*, quatrième année, Paris IV, Griard et E. Brière, Libraires-Editeurs, 1898
- 6) *Histoire de la religion-extrait des notes théologie et philosophie*, n°1, Janvier, 1972
- 7) *Revue morale et métaphysique : Hegel Phénoménologie de l'esprit*, Juillet 2007
- 8) *Revue* N°4 Octobre-Décembre 1995, p. 385 à 398, Le cadre conceptuel du code de sainteté par Jean Joosten
- 9) *Revue Philosophique* n°88, Edition de Minuit, Hiver 2005.
- 10) *Revue philosophique* publiée avec le concours du CNRS et du Centre National du Livre. Partie : Hegel et la tragédie de la vie par J.-L. Vieillard-Baron, Janvier- Mars 2007

Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la philosophie, Tomes I, II, Editions Gallimard, 1969

Catholicisme Hier- Aujourd'hui- Demain, Encyclopédie publiée sous la direction du Centre Interdisciplinaire des facultés catholiques de Lille, Tome 9, Letouzey et Ané, 87, Boulevard Raspail, Paris, 1982.

Les Saintes Ecritures: Traduction du monde nouveau, éd. Watch Tower Bible And Tract Society Of Pennsylvania, Brooklyn, New York, U.S.A, 1974, 1987, 1995.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS.....	5
INTRODUCTION GENERALE.....	10
PREMIERE PARTIE : ESPRIT OBJECTIF.....	19
<i>Chapitre I : Intelligibilité et nécessité dans le système.....</i>	<i>24</i>
<i>I-I : Genèse en vue de l'existence.....</i>	<i>27</i>
I-I-1 : Incarnation de l'Idée ou idéalisme comme position de départ.....	30
I-I-2 : Le concept d'esprit et sa destinée : du subjectif à l'objectif	34
I-I-3 : Sens et nature de l'objectif.....	39
<i>I-II : L'Esprit au miroir de l'histoire : l'autobiographie de l'esprit au tournant du XIXe siècle.....</i>	<i>46</i>
I-II-1 : Hommage aux Lumières (Die Aufklärung).....	47
I-II-2 : L'Entendement outrepassant ses droits	50
I-II-3 : Le rôle décisif de la Réforme luthérienne.....	55
<i>I-III : De l'agitation historique de l'Esprit à sa lucidité : Révolution et irruption de liberté..</i>	<i>60</i>
I-III-1 : De sa légitimation.....	61
I-III-2 : La délégitimation implicite	66
I-III-3 : L'Aurore de l'esprit à la suite de la Révolution	72
<i>Chapitre II : Des traverses de l'histoire au domaine intérieur de l'esprit : du droit abstrait à la Sittlichkeit ou les assises fondamentales de l'esprit</i>	<i>78</i>
<i>II-I : Vers la modernité de l'universel concret.....</i>	<i>79</i>
II-I-1 : Personne et propriété	81
II-I-2 : Vision d'ensemble de la science positive et de la science philosophique du droit.....	86
II-I-3 : Droit et devoir : conditions du vivre ensemble.....	95
<i>II-II : Le cercle substantiel.....</i>	<i>100</i>
II-II-1 : Esprit objectif- Esprit objectivé- Esprit individuel.....	100

II-II-2 : Qu'est-ce qui fonde la Sittlichkeit ?	106
II-II-3 : Lien substantiel naturel comme premier moment	110
<i>II-III : La Société Civile</i>	<i>114</i>
II-III-1 : Organigramme : droit de propriété, d'échange et de contrat	114
II-III-2 : Le spectre de la vie sociale : la loi du double principe	116
II-III-3 : Dialectique intérieure et destinée de la société	119
<i>Chapitre III : L'architecture achevée de l'esprit objectif : l'Etat règne de la liberté au sommet de l'esprit objectif.....</i>	<i>123</i>
<i>III-I : connotation du dieu vivant et grammaire de l'Etat.....</i>	<i>124</i>
III-I-1 : L'anatomie étatique	125
III-I-2 : Hegel et l'Etat de son époque.....	130
III-I-3 : L'autorité légitime	133
<i>III-II : Société et l'autorité politique</i>	<i>138</i>
III-II-1 : La culture	138
III-II-2 : Patriotisme et citoyenneté : le politique est-il vie et vérité ?	143
III-II-3 : Dialectique entre la société et l'autorité : l'indivis et les différences	146
<i>III-III : Liberté et puissance du négatif.....</i>	<i>149</i>
III-III-1 : La liberté dans le cercle objectif	150
III-III-2 : L'internationalisme à la lumière de Hegel.....	155
III-III-3 : Le sens du pathologique : la guerre	159
DEUXIEME PARTIE : LES INSTANCES PROPRES A L'ESPRIT DANS LE CYCLE ABSOLU.....	164
<i>Chapitre IV : L'art dans le régime hégélien.....</i>	<i>167</i>
<i>IV-I : L'esthétique et son histoire.....</i>	<i>168</i>
IV-I-1 : Création artistique	169
IV-I-2 : L'art et l'artiste : le statut de la subjectivité	171
IV-I-3 : Le beau dans l'art	173
<i>IV-II : Finitude et infinitude dans l'art.....</i>	<i>179</i>
IV-II-1 : L'art et la nature : expérience esthétique	179
IV-II-2 : Approche spéculative : l'idéal	181
IV-II-3 : L'art dans l'espace social : doit-il se réduire à la fonction utilitaire ?.....	184
<i>IV-III : Historicité de l'art et son Aufhebung.....</i>	<i>189</i>

IV-III-1 : L'art symbolique	190
IV-III-2 : L'art classique	192
IV-III-3 : L'art romantique : apogée et « mort » de l'art.....	195
Chapitre V : La religion et ses significations	200
<i>V-I : Pourquoi la religion ?.....</i>	<i>201</i>
V-I-1 : Concept de religion : portée de la philosophie de la religion	204
V-I-2 : Position (s) dans le système.....	210
V-I-3 : Religion et l'Idée de contenu absolu	212
<i>V-II : Histoire philosophique des religions et leur signification dans la vie de l'esprit absolu</i>	<i>216</i>
V-II-1 : De la religion naturelle à la religion de l'art	218
V-II-2 : La religion absolue : est-elle absolue ?	220
V-II-3 : Sens et signification de la vérité religieuse énoncée dans la représentation chrétienne	224
<i>V-III : De la théologie négative à la théologie spéculative.....</i>	<i>228</i>
V-III-1 : Foi, culte, rites rapportés à l'acte efficient : le témoignage de l'esprit....	228
V-III-2 : Structuration syllogistique de la théologie.....	232
V-III-3 : Du vendredi saint historique vers le vendredi saint spéculatif : de la foi au savoir	237
Chapitre VI : Le Spéculatif ou réunion diachronique et synchronique : de alpha à oméga	244
<i>VI-I : Causalité dialectique et sa fonction immanente</i>	<i>245</i>
VI-I-1 : La « méthode » hégélienne	245
VI-I-2 : Le dialectique et la dialectique.....	248
VI-I-3 : La dialectique spéculative (Le spéculatif).....	252
<i>VI-II : De la vérité religieuse à la vérité philosophique</i>	<i>256</i>
VI-II-1 : Religion conçue par la philosophie.....	256
VI-II-2 : Science absolue : l'idée totalisatrice de la philosophie.....	259
VI-II-3 : Religion et philosophie : Hegel est-il athée ?	267
<i>VI-III : La circularité réfléchie.....</i>	<i>276</i>
VI-III-1 : Sujet philosophique et sujet absolu	276
VI-III-2 : Hegel : du Dieu de Spinoza au Dieu d'Aristote	290
VI-III-3 : Mise en évidence des contresens des théologiens sur la philosophie spéculative et lumière sur le reproche de panthéisme au sujet de la philosophie de Hegel : penser Dieu n'est pas suppression	298

TROISIEME PARTIE : LE RAPPORT DIALECTIQUE ENTRE L'ESPRIT OBJECTIF ET L'ESPRIT ABSOLU..... 305

Chapitre VII : L'esprit objectif : vérité effective du système et base de déploiement de l'esprit absolu..... 312

VII-I : Mondanité de l'esprit dans l'esprit objectif 313

VII-I-1 : Esprit objectif comme substrat de l'histoire 313

VII-I-2 : Le Volkgeist (Esprit d'un peuple) 316

VII-I-3 : Le Weltgeist (Esprit du monde)..... 319

VII-II : Mondanité de l'idée de la liberté 324

VII-II-1 : Spécificité du concept objectif de liberté : une liberté finie 324

VII-II-2 : Etat et Religion 326

VII-II-3 : Histoire comme conservatoire temporel et spirituel : du progrès à la mnémonique 330

Chapitre VIII : L'esprit absolu : vérité dépassant les contradictions de l'esprit objectif 337

VIII-I : Contingence et contradictions irrésolues de l'esprit objectif..... 338

VIII-I-1 : Contingence et naturalité 338

VIII-I-2 : Contingence dans les occurrences de l'esprit objectif..... 342

VIII-I-3 : Vie tragique et vie contingente captées par la félicité..... 347

VIII-II : Structure monoclinale de l'esprit objectif et de l'esprit absolu 350

VIII-II-1 : L'idée comme médiatrice immanente 350

VIII-II-2 : L'ubiquité de la raison dialectique dans l'esprit objectif et l'esprit absolu 354

VIII-II-3 : L'ascension de la négativité dans ces deux sphères..... 357

VIII-III : Subordination stricte de l'esprit objectif à la liberté parfaite..... 361

VIII-III-1 : La liberté parfaite vue au royaume de l'esprit absolu..... 361

VIII-III-2 : Hegel : philosophe réaliste ou religieux déguisé ? 365

VIII-III-3 : Politique et philosophie 367

VIII-IV : L'esprit absolu : « mondanisation » et dépassement de l'esprit objectif..... 373

VIII-IV-1 : Le mont de l'expérience humaine : est-ce que tout est rationnel ?..... 373

VIII-IV-2 : Philosophie : le tiers réconciliant religion et politique 377

VIII-IV-3 : Raison divine et terrestre : où se sécuriser ; dans l'agnostique ou le rationnel effectif ?..... 383

Chapitre IX : L'indépassabilité de Hegel 390

<i>IX-I : Hegel à la lumière de l'époque contemporaine.....</i>	<i>391</i>
IX-I-1 : Idéalisme absolu : Lumière débordante et philosophe actuel	391
IX-I-2 : Reconnaissance et langage universel : histoire philosophique tissée de lien	395
IX-I-3 : Le progrès logique : vérité et savoir su	399
 <i>IX-II : Limites de la pensée hégélienne et intemporalité des forces du dynamisme absolu du réel : raison, souffrance, contradiction et tragédie.....</i>	 <i>406</i>
IX-II-1 : Préjugés sur l'Afrique et optimisme dans le système hégélien	406
IX-II-2 : Tragédie et souffrance : la vie dans « la vallée des ossements »	410
IX-II-3 : La contradiction : moteur de la vie et de l'histoire	414
 <i>IX-III : Processus épistémologique et Eschatologie dans la pensée de Hegel : l'homme, histoire et Dieu à venir.....</i>	 <i>421</i>
IX-III-1 : Processus épistémologique au niveau anthropologique	421
IX-III-2 : Processus épistémologique au niveau historique	426
IX-III-3 : Problème de la transparence à propos du Dieu hégélien et Eschatologie ou Dieu à venir	432
 CONCLUSION	 440
BIBLIOGRAPHIE GENERALE.....	453
TABLE DES MATIERES	471
INDEX DES NOMS	476

INDEX DES NOMS

Adam, 62, 67, 140, 146, 255, 288, 416, 461
Alexandre, 75, 319, 333, 413
Anaxagore, 12, 13, 426
Anaximandre, 31
Anaximène, 31
Anselme, 29, 32, 341, 457
Aristote, 27, 31, 56, 103, 104, 127, 129, 136, 180, 222, 246, 289, 290, 294, 295, 296, 297, 298, 301, 330, 356, 370, 374, 380, 395, 405, 430, 433, 451, 465, 468, 473
Aron, 100, 464
Augustin, 58, 111, 209, 266, 446
Bachelard, 139, 314, 463
Beck, 104
Bienenstock, 100, 101, 453, 469
Blondel, 239
Bodéi, 388
Böhme, 381, 447
Boileau, 72
Bolzano, 42, 43
Bonaparte, 63, 468
Bourgeacq, 186, 187
Bourgeois, 15, 20, 30, 35, 38, 39, 45, 48, 55, 66, 85, 132, 135, 138, 139, 140, 142, 143, 228, 243, 249, 255, 268, 285, 292, 293, 306, 307, 308, 309, 310, 313, 314, 315, 319, 349, 362, 368, 369, 370, 371, 372, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 388, 391, 392, 394, 405, 417, 423, 454
Braun, 429
Bréhier, 40, 58, 63, 365, 367, 392, 393, 407
Brunschvicg, 278
Calas, 269
Calvez, 138, 144, 145, 146, 147, 148
Caputo, 335
César, 53, 75, 319, 357, 408, 413
Charles, 59, 93, 94, 179, 335, 442
Cicéron, 201
Condorcet, 46
Creuzer, 216
Croce, 380
d'Alembert, 330, 461
d'Holbach, 51, 52
D'Hondt, 39, 62, 63, 73, 131, 252, 253, 254, 255, 419, 427, 429, 431, 447
Derrida, 161, 226, 412
Descartes, 40, 42, 64, 84, 133, 139, 140, 141, 151, 154, 247, 249, 273, 294, 313, 314, 430, 436, 451, 467
Diderot, 18, 49, 51, 52, 62, 67, 102, 140, 141, 207, 268, 269, 327, 330, 372, 431, 452, 461
Dieteren, 187
Dilthey, 101, 287, 334

Engels, 131, 162, 241, 314, 384, 385
 Feuerbach, 462
 Fichte, 7, 54, 58, 63, 72, 87, 132, 150, 151, 356, 392, 394, 397, 407, 447, 448, 450, 453, 454
 Fontenelle, 46, 165, 432
 Foucault, 40, 205, 380, 391, 452
 Frédéric III, 131
 Frege, 42, 43
 Freud, 181
 Fries, 131, 152
 Frobénuis, 187
 Fukuyama, 22, 62, 63, 72, 76, 127, 147, 156, 332, 333
 Galilée, 133, 461
 Gall, 86
 Garaudy, 457
 Gauthier, 176
 Ghazali, 264
 Gibelin, 85, 205, 427, 454, 455
 Girard, 29, 284, 341, 419
 Gobineau, 408
 Goethe, 199, 285, 347, 369, 404
 Gumplovicz, 101, 102, 355
 Habermas, 67, 68
 Haller, 327
 Heidegger, 127, 240, 266, 276, 361
 Héraclite, 31, 253
 Herder, 53, 54
 Hésiode, 217
 Hobbes, 89, 124, 127, 134, 148, 158, 443
 Hölderlin, 26, 71, 75, 372
 Homère, 217
 Hulsén, 429
 Hume, 463
 Hyppolite, 15, 28, 30, 34, 48, 74, 76, 96, 218, 219, 220, 221, 222, 241, 257, 258, 259, 261, 263, 287, 295, 320, 321, 351, 357, 358, 369, 424, 454
 Isaac, 327
 J.-C. Bourdin, 50, 51, 73, 121
 Jacob, 327, 454, 462
 Jacobi, 102, 151, 278, 286, 453
 Jean, 1, 5, 28, 29, 33, 34, 57, 59, 71, 74, 90, 93, 100, 133, 168, 170, 171, 173, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 189, 191, 193, 198, 219, 221, 222, 223, 228, 229, 230, 264, 266, 269, 275, 276, 281, 282, 290, 291, 318, 325, 359, 361, 366, 377, 380, 382, 384, 385, 396, 422, 428, 430, 433, 446, 455, 461, 467
 Jésus, 57, 205, 226, 230, 272, 273, 275, 374, 382, 383, 399, 449, 453
 Kant, 25, 27, 28, 40, 47, 48, 54, 58, 63, 72, 97, 126, 132, 151, 155, 157, 172, 174, 175, 176, 177, 181, 183, 201, 226, 254, 278, 286, 324, 352, 368, 377, 382, 392, 393, 394, 417, 418, 420, 441, 442, 447, 448, 453, 459
 Kervégan, 255
 Kierkegaard, 205
 Klee, 169

Kojève, 9, 22, 30, 160, 322, 333, 424, 457
 Kroner, 452
 La Mettrie, 52
 Labarrière, 9, 11, 36, 423, 453, 454
 Lauth, 394
 Laye, 186, 460
 Lebrun, 458, 464
 Lécivain, 30, 31, 79, 96, 129, 131, 134, 135, 136, 162, 163
 Lefebvre, 159, 168, 170, 171, 173, 177, 179, 182, 183, 189, 191, 193, 198, 415, 428, 454, 455
 Legros, 458
 Leibniz, 464
 Lévi-Strauss, 141
 Lienhard, 55, 56, 57, 469
 Lukàcs, 368
 Luther, 55, 56, 57, 58, 59, 76, 442, 469
 Mabile, 458
 Machiavel, 245, 465
 Malraux, 169
 Marcel, 33, 81, 105, 116, 156, 457, 461, 467
 Marcuse, 8, 12, 62, 68, 70, 72, 75, 162, 245, 279, 339, 343, 354, 434, 445
 Marquet, 276, 446
 Marx, 131, 143, 162, 181, 241, 265, 281, 314, 351, 370, 384, 385, 386, 387, 391, 420, 456, 457, 458, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 469
 Matthieu, 397
 Ménon, 109
 Merleau-Ponty, 391
 Mohamed, 270
 Montaigne, 252, 313, 455, 457, 458, 463, 466, 467
 Montesquieu, 125, 129, 464
 Moritz, 183
 Mounier, 378
 Napoléon, 12, 26, 60, 63, 64, 67, 68, 71, 75, 89, 131, 319, 352, 369, 405, 412, 413, 427, 434, 435
 Narbonne, 433
 Needham, 52
 Newton, 165, 432
 Nguéma, 406
 Nietzsche, 170, 288, 316, 452, 458
 Novalis, 270, 288
 Pascal, 55, 58, 205, 239, 240, 297, 341, 425, 432, 442, 451
 Peperzak, 37, 38, 93
 Piguet, 290, 291
 Platon, 7, 8, 25, 27, 33, 42, 43, 44, 68, 70, 90, 113, 118, 152, 169, 171, 174, 180, 181, 216, 222, 239, 246, 268, 276, 288, 293, 295, 297, 301, 315, 333, 348, 349, 362, 372, 385, 410, 413, 424, 425, 430, 431, 432, 455, 465, 467
 Polyphème, 81, 85, 281
 Popper, 40, 41, 42, 43, 44, 100, 132, 162
 Pythagore, 11, 31, 142, 202
 Quint, 59, 442

Ricoeur, 465
 Ritter, 66
 Robespierre, 63, 265, 374, 464
 Robinson, 106, 376
 Rosenfield, 110, 111, 132, 146, 345
 Rousseau, 466
 Saddam, 71, 150, 157, 158
 Saussure, 171
 Schelling, 7, 25, 33, 54, 58, 62, 63, 71, 72, 75, 86, 209, 238, 270, 271, 292, 301, 326, 356, 367, 368, 372, 392, 393, 394, 410, 429, 447, 448, 454, 459, 466
 Schiller, 349, 413
 Schlegel, 270
 Senghor, 143
 Shaftesbury, 67
 Shakespeare, 18, 156, 375
 Simon, 65
 Smith, 146
 Socrate, 97, 250, 269, 374
 Sophocle, 330, 412, 413
 Souche-Dague, 453
 Spinoza, 33, 34, 104, 247, 249, 290, 291, 292, 293, 294, 340, 394, 401, 416, 439, 449, 451, 458, 473
 Thalès, 31, 142
 Treitschke, 146
 Tuschling, 6, 347
 Ulysse, 81, 85, 281
 Verra, 177, 184
 Vieillard-Baron, 1, 7, 13, 20, 21, 27, 30, 33, 34, 37, 38, 53, 71, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 100, 106, 107, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 124, 125, 126, 127, 129, 133, 135, 145, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 158, 160, 161, 177, 178, 180, 182, 183, 184, 185, 198, 199, 219, 225, 230, 231, 245, 248, 256, 276, 277, 281, 282, 293, 294, 301, 302, 303, 311, 314, 322, 325, 326, 329, 343, 344, 346, 348, 351, 354, 360, 361, 362, 366, 377, 380, 384, 385, 394, 396, 398, 399, 422, 425, 430, 432, 433, 437, 438, 451, 454, 459, 469
 Volney, 64, 65, 161, 413, 416
 Voltaire, 49, 269
 von Schenck, 168, 170, 173, 177, 179, 182, 183, 189, 191, 193, 198
 Weil, 459, 468
 Wittgenstein, 468
 Zarka, 38, 93, 94
 Zoroastre, 191

Auteur : Boucounta SEYE

Titre : L'esprit objectif et l'esprit absolu chez Hegel

Discipline : Philosophie

U.F.R. de rattachement : U.F.R. de Philosophie- Université de Poitiers

Mots clés : Hegel- Société- Politique- Art- Religion- Philosophie.

Résumé :

Notre but dans ce présent travail, c'était d'analyser et de comprendre l'historicité de l'esprit objectivé dans ses moments objectif et absolu dans la philosophie hégélienne sans minimiser l'apport de ses pairs idéalistes. Ce faisant le développement de notre travail a obéi à une structuration ternaire.

La première partie traite de l'historicité de **l'esprit objectif** à travers ses grands moments ou déterminités; **la famille, la société civile et l'Etat**. C'est l'étude des institutions humaines, de leur orient jusqu'à leur occident où elles obéissent aux normes universelles de **Raison et de Liberté**. L'expression du *Geist* que médiatisent ces déterminités objectives, révèle cependant, une permanence de la contingence dont le propre consiste à l'inscrire dans un processus fini. Ainsi, frappé par le négatif à son sommet qu'est l'Etat dans **les relations internationales**, l'esprit objectif inconscient dévoile ses limites, que l'esprit n'est pas que politique ; ce qui pose la nécessité de sa subordination à l'esprit absolu, le royaume de la pensée pure, de l'esprit conscient de soi.

C'est ce que nous avons analysé dans *la deuxième partie* du travail. Ici, **l'esprit absolu** exprime le *Geist* dans sa haute sphère composée de **l'art, de la religion et de la philosophie**. Enfin, la troisième partie développe le rapport dialectique entre l'esprit objectif et l'esprit absolu. Cette dernière nous a permis de voir en quoi l'esprit absolu constitue la sphère fondant ce devenir objectif- esprit objectif- et doit être placée au premier plan. On en a tiré un enseignement; celui de la **réhabilitation hégélienne de la religion**. Celui-ci permet, entre autres, d'amener les daltoniens, en l'occurrence certains spécialistes de la philosophie hégélienne qui méconnaissent la portée de la religion dans le système, à mieux voir clair.

Title : The objective mind and the absolute mind in Hegel

Subject : Philosophy

Key words : Hegel- Society- Politics- Art- Religion- Philosophy

Summary :

Our aim in this present work was to analyze and understand the historical dimension of the objectivized mind in its objective and absolute time in Hegel philosophy without minimizing the contributions of his idealist peers. Therefore, the process of our work has obeyed a ternary structure.

The first part is about the historical dimension throughout its great times or determinist aspect ; family, civil society and the State. It is about the study of human institution from their east to their west, where they are subjected to the universal norms of Reason and Liberty. The expression of Geist which those objective deterministic aspect mediatized, shows however a continuous presence of the contingency whose peculiarity is to put it down in a finished process. So, hit by the negative at its top which is the State in the international relations, the objective mind shows its limits because the mind is not even political ; which arises the necessity of its subordination to the absolute mind, the kingdom of pure thinking, of the mind conscious about itself.

That is what we have analyzed in the second part. Here, the absolute mind expresses the Geist in its high sphere, composed of art, religion and philosophy. Finally, the third part deals with the dialectical relation between the objective mind and the absolute mind. The latter has enabled us to understand how the absolute mind is the sphere constituting the basis of the objective evolution- objective mind- and must be highlighted. What we have learnt from it is the hegelian rehabilitation of religion. In fact, it helps, among others, to make colour-blind people, particularly some hegelian specialists who do not master the religious aspect in the system, to see better and clearly.